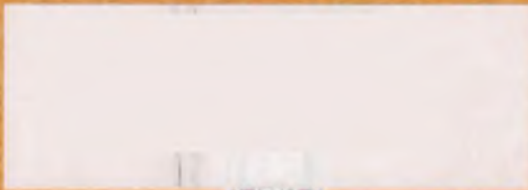
KUR'ÂN TARİHİ



PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ





Sekizinci Baskı

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّح۪يمِ

KUR'ÂN TARİHİ

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 141

ISBN: 978-975-548-241-5
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
Kur'ân Tarihi

Yazarı
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

Kapak ve Sayfa Tasarım
Eren SAKIZ

Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 12027

8. Baskı
Ekim 2015 - İSTANBUL

İsteme Adresi
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 141

KUR'ÂN TARİHİ

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

8. Baskı



İstanbul 2015

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

1953 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Erzurum'da tamamladı. 1964 yılında hıfzını bitirdi ve 1965 senesinde İstanbul'a gelerek Beyazıt Câmi imam hatibi Abdurrahman Gürses hoca efendiden tecvid ve tashih-i hurûf dersleri aldı. 1966-1972 yılları arasında Erzurum İmam Hatip Lisesinde okudu. 1973 senesinde girdiği Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nden 1978'de mezun oldu. 1978-1980 yılları arasında Erzurum Ticaret Lisesi'nde daha sonra da bir öğretim yılı İmam-Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmeni olarak görev yaptı. 1982 senesinde M. Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde açılan araştırma görevliliği sınavını kazanarak Tefsir Araştırma Görevlisi oldu. 1984'de Yüksek Lisansını, 1988 yılında da doktorasını tamamladı. 1994'de Yardımcı Doçent, 1996'da Doçent, 2004 yılında da Profesör oldu. Halen aynı fakültede Tefsir Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır. Arapça ve Fransızca bilir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yayınlanmış Eserleri:

1. *Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdirrahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu,* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989.

2- *Vahiy Gerçeği,* (II. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

3- *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine,* Birleşik yayıncılık, İstanbul 1996.

4- *Lokman Sûresi ve Ahlâki Öğütler,* (III. Basım), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.

5- *Tefsir Usûlü ve Tarihi,* İFAV Yayınları, İstanbul 2003.

6- *Kur'ân ve Yorum,* İFAV Yayınları, İstanbul 2014.

7- *Kur'ân'dan Evrensel İlkeler,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

8- *Nas-Olgu Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

9- *Kur'ân'ın Ana Konuları,* (VIII. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

10- *Tefsir Terimleri Sözlüğü,* (III. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

11- *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

12- *Kur'ân Tarihi,* (VI. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

13. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar,* İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

14- *Tefsire Giriş,* (II. Basım), İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

15- *Kur'ân'da Toplumsal Düzen,* (II. Basım) İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

16- *Konulu Tefsire Giriş,* (II. Basım) İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

17- *Tefsir Tarihi,* (XXIV. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2014.

18- *Tefsir Usûlü,* (XXXVI. Basım), İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'ÂN'IN METİNLEŞMESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUR'ÂN'IN LAFZÎ ÖZELLİKLERİ

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
Böl.	: Bölüm
Der.	: Dergisi
DİA.	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EÜGN.	: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Fakültesi
gös.,yer	: Gösterilen yer
H.	: Hicrî
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
Ktp.	: Kütüphane
M.	: Milâdî
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
No:	: Numara
nşr.	: Neşreden
(ra)	: Radiyallahu anhu (anha)
s.	: Sahife
(sav)	: Sallallahu aleyhi vesellem
Sül.	: Süleymaniye
TDVY.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
yy.	: Baskı yeri

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim bütün müslümanlar tarafından her zaman derin bir saygı ile anılan, kutsî kelimeleri rûhânî bir vecd içinde tilâvet edilen ve manası daima gönüllere huzur veren, ilâhî bir kitâbtır. Bu yüzdendir ki o, yeryüzüne indirildiği andan itibaren yolunu şaşırmışlara, zulme uğrayan, ezilen ve adâlet arayanlara, yoksullara, fakirlere, kısacası, insanlığın bütün saadet yoksullarına tek ümit kaynağı olmuştur.

İnsanlığın elinde nübüvvet kültürünü semâvî kitap olarak muhafaza eden tek kaynak olmasından dolayı Kur'ân, asırlardan beri binlerce ilim adamının gözlerini hayranlıkla kendisine çevirdiği bir kitaptır. Müslüman bilginler kendi güçleri ölçüsünde bir taraftan onun hükümleri, müjde ve tehditleri, öğüt ve kıssaları gibi çeşitli yönleri üzerinde durarak tefsirini yapmaya, diğer taraftan da içerdiği kelimeler itibariyle Hz. Peygamberden tevâtüren nakledilen okuyuşlarını tahkik etmeye gayret göstermişlerdir. Böylece nâzil olduğu andan itibaren günümüze kadar uzanan bu tarih süreci içerisinde te'lif edilen eserler, sayısal olarak yüzbinlerle ifade edilebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Elbette bu fevkalade sevindirici bir olaydır. Ancak hiçbir zaman yeterli değildir. Bu bakımdan Kur'ân'a yönelik çalışmaların daha fazla bir hızla ve gelişen fennî bilimlerden de .istifade edilerek yürütülmesi, müslüman âlimlerin başta gelen görevlerinden biridir. Bundan dolayı söz konusu âlimler, Kur'ân'a yönelik çalışmalarını, objektif kriterlere özen göstermek suretiyle bilimin ulaştığı en yüksek seviyede yürütmek zorundadırlar. Çünkü insanlık Kur'ân'a ve onun aydınlık yoluna her geçen gün daha fazla ihtiyaç duymaktadır.

Hal böyle olunca elbetteki bu bağlamda yapılması gereken şey, önce Kur'ân'ın yüce manalarını Allah'ın muradına uygun bir şekilde kavrama noktasında ona yardım eden ilimler üzerinde durmaktır. Çünkü Kur'ân'ın insanlığa ışık tutması ve yol göstermesi için bütün bu ilimlerin onun hizmetine verilmesi zarûridir. Bunların içerisinde Sosyoloji, Psikoloji ve Antropoloji gibi tamamen beşerî alan için söz konusu edilen ilimler olduğu gibi, bizâtihi Kur'ân'dan doğan ve onun anlaşılmasına yardımcı olan ilimler de vardır. İşte Kur'ân'ın tefsiriyle doğrudan alakalı olan bu ilimlere teknik tâbiriyle "Kur'ân ilimleri" adı verilmektedir. Kur'ân tarihine yönelik bilgiler de, kısmen bu ilimlerden kısmen de Kur'â'ın tarihinden söz eden bilgilerden oluşmaktadır. Onun için Kur'ân tarihini de bu bağlamda ele alınması gereken ilimler arasında saymak, hatta daha geniş bir perspektife sahip olması dolayısıyla onu, başlı başına bir ilim dalı olarak telakki etmek de mümkündür.

Şurası da bir gerçek ki, Kur'ân'ın muhtevasını anlamaya çalışmak yanında onun tarihiyle alakalı hususlarda bilgi sahibi olmak da, gerekmektedir. Hele ilâhiyât tahsili yapan kimseler için bu, en önemli bir vazife sayılmalıdır. İşte tamamen bu anlayıştan hareketle genel olarak bütün müslümanların, özel olarak da ilâhiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin söz konusu alandaki eksikliklerini gidermek amacıyla, kutsal kitabımız Kur'ân'ın tarihi hakkında bir çalışma yapmayı uygun gördük. Gerçi, "Kur'ân Tarihi" adı altında Türkçe olarak kaleme alınmış eserler mevcuttur. Ancak bunların bir kısmı, tefsir usûlüne dair bazı konulara da yer vermeleri sebebiyle oldukça hacimli, bir kısmı da gereğinden fazla muhtasardır. Bu sebeple biz çalışmamızı, tamamen Kur'ân'ın tarihiyle ilgili konulara hasrederek, özellikle ilâhiyat Fakültelerinde "Kur'ân Tarihi" adı altında okutulan dersin çerçeve programını göz önüne almak suretiyle hazırlamaya gayret ettik.

Yapmış olduğumuz çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde vahyin tanımı, mahiyeti, vahiyde bütünlük, tekâmül ve antropolojik unsurlar yani vahyin nâzil olduğu beşerî ortamın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması gibi nitelikler, vahyin geliş şekilleri ve Kur'ân'ın kaynağı üzerinde durduk.

İkinci bölümde Kur'ân'ın vahiy meleğine intikalinden başlayarak, Hz. Muhammed'e inişi, Resûlullah tarafından tesbit ve muhafaza edilmesi hususunda yapılan işlemler, alınan tedbirler (hıfz kitâbet, mukâbele), vahiy kâtipliği kurumu, vahiy kâtipleri, Hz. Ebû Bekr zamanında Kur'ân'ın resmen derlenmesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılması ve Emeviler devrinde Mushaf'a hareke ve nokta konulması gibi konularda bilgiler vermeye çalıştık.

Son bölümde ise, ahruf-i seb'a, kırâatın mahiyeti, çeşitleri, kırâatların farklılığındaki hikmetler, kırâat tarikleri, kırâat imamları ve râvileri, halku'l-Kur'ân fikrinin doğuşu, sistemleşmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi meselesi, tercüme çeşitleri, tercümeyi gerekli görenlerin ve görmeyenlerin delilleri, Kur'ân'da tahrif iddiaları, müsteşriklere ve Şiâ'ya göre tahrif, Sünnî kaynaklarda tahrifi çağrıştıran rivâyetler ve tenkidi, Kur'ân'ın evrenselliği ve tarihselliği konusunu oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almaya gayret ettik.

Yaptığımız bu çalışmamızı baştan sona okuma inceliğini göstererek ciddi bir tenkide tâbi tutan muhterem hocam Prof.Dr. Suat Yıldırım Bey'e ve eserin basımını üstlenen M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı'na şükranlarımı arzederken bu gayretimizin Yüce Allah'ın rızasına uygun olmasını temenni ederiz.

Doç. Dr. Muhsin DEMİRCİ
İstanbul - 1997

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN NÜZÛLÜ

I. VAHİY VE NÜBÜVVET

Vahiy Allah ile peygamberler arasında gerçekleşen bir olaydır. Böyle olunca vahiyle nübüvvet arasında mutlak bir ilişki var demektir. Çünkü nübüvvet, Allah ile insanlar arasında, onların, dünya ve âhiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapılan bir elçilik görevidir. Bu bakımdan vahiyden söz ederken nübüvvet olgusuna da yer vermek kaçınılmaz derecede önem arzetmektedir.

A. Vahiy

Vahiy, İslâm kültüründe hep Allah Taâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla insanlara mesaj iletmesi şeklinde telakki edilmiştir. Halbuki bu, vahyin yalnız kurumsallaşmış kısmını ifade eder. Kur'ân-ı Kerime göre vahyin bu kurumsal (özel) boyutu yanında, bir de genel boyutu vardır ki o da, Yaratıcı Kudret'in bütün varlıklara, yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını bildirmesidir. Vahyin sözü edilen bu genel boyutu, varlıklar açısından uyulması gereken bir fıtrat zorunluluğudur. Burada hürriyet ve irâde söz konusu değildir. Kur'ân-ı Kerim bu tür vahiyden söz ederken göklere[1], yeryüzüne[2], meleklere[3], balarısına[4], ayrıca Hz. Musâ'nın annesine[5] ve Hz. İsâ'nın Havârilerine[6] görev ve hareket tarzlarının bildirildiğini haber verir[7].

---

1 el-Fussilet 41/12.

2 ez-Zilzâl 99/4-5.

3 el-Enfal 8/11.

4 en-Nahl 16/68-69.

5 Tâhâ 20/38-39

6 el-Mâide 5/111.

7 Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları,* İstanbul 1991, s. 605-606.

1. Lügat ve Terim Anlamı

Vahiy kavramının Kur'ân'daki kullanılış biçimlerine bakıldığında söz konusu terimin, bir varlıktan diğer bir varlığa bir şeylerin iletilmesi anlamını ifade ettiği görülür[8]. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm şeytanların[9] ve insanların (Hz. Zekeriyyâ'nın)[10] vahyetmesinden de söz eder. Ancak vahyin bu türü, her ne kadar *"vahâ "*fiilinin türevleriyle ifade ediliyorsa da o, ilâhî vahiy olarak telakki edilmemektedir. Çünkü söz konusu vahiy olgusunun her iki ucunda da varlıklar bulunmaktadır. Yani vahyeden de vahye muhatap olan da mahluktur. O nedenledir ki bu tarz bir vahye konu olan lafızlar, telkin etmek[11], fısıldamak ve haber vermek[12] gibi lügat anlamlarından öte bir manada kullanılmamıştır. İşte bu noktadan hareketle vahyi tanımlarken, sözünü ettiğimiz bu vahiy şekillerini tarif dışı bırakacağız.

Vahâ fiilinin masdarı olan vahiy sözlükte, gizli ve süratli bir şekilde bildirmek demektir[13]. Vahyin bundan başka ilhâm etmek[14], imâ ve işâret etmek[15], fısıldamak[16], emretmek[17], telkin etmek[18] ve yazmak gibi manaları vardır[19]. Vahiy ayrıca vesvese

---

8 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrût, ts., XV, 381; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1407/1987, s. 1729.

9 el-En'âm 6/112-121

10 Meryem 19/11.

11 el-En'âm 6/121.

12 Meryem 19/11.

13 er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut ts., s. 515; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XV, 381; et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1523.

14 Bkz. el-Mâide 5/111; en-Nahl 16/168.

15 Meryem 19/11.

16 el-En'âm 6/112.

17 el-Fussilet 41/12; ez-Zilzâl 99/4-5

18 el-En'âm 6/121.

19 Söz konusu manalar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XV, 379 vd; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1729; ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 515; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1523; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kurân*, Beyrut 1985, s. 23-24.

vermek[20] ve içgüdü manasına da gelmektedir[21]. Allah Taâlâ'nın kullarına mesaj göndermesi demek olan *"tenzîl"* ya da *"inzâl"* kelimeleri de vahiy anlamındadır. Ayrıca Kur'ân'da geçtiği şekliyle ilim, hikmet, şifâ ve nur gibi lafızlar da vahiy karşılığında kullanılmıştır[22].

Vahyin terim anlamına gelince bu hususta da şunlar söylenebilir. Vahiy terimi Kurân'a göre biri genel, diğeri de özel olmak üzere iki anlam için söz konusudur. Yani genel anlamda bütün varlıklara, özel anlamda ise yalnız peygamberlere vahyedilmiştir. Bu iki alana ait vahiy, sonuçları açısından zorunlu ve bağlayıcı olmakla beraber muhteva açısından farklılık göstermektedir. Vahyin bu genel niteliğini göz önünde bulunduran bazı müellifler vahyi terim olarak *"bir manayı herhangi bir varlığa gizli ve süratli bir şekilde iletmek"*[23] diye tanımlamışlar, ancak ekseri âlimler özellikle tefsir ve hadîs bilginleri vahyi hususî bir alana çekerek anlamını daraltmışlardır. Buna göre yapılan tariflerden bir kısmını şöylece zikretmek mümkündür:

Buhârî şârihlerinden el-Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve el-Aynî (ö. 855/1451) vahyi, *"Allah Taâlâ'nın, peygamberlerine çeşitli şekillerde söz ve emirler göndermesi"*[24] şeklinde tanımlamışlardır.

et-Tehânevî (ö. 1158/1745)'ye göre de vahiy; *"Allah Taâlâ'nın, peygamberlerinden her birine yüce katından indirmiş olduğu ilâhî sözler"*[25] demektir.

---

20 el-En'âm 6/112, 121.

21 Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî,* Mısır 1352,/1935, s. 37.

22 Bkz. Wensinck, A. J., *"Vahiy"*, İA., İstanbul 1977, XIII, 143.

23 el-Cürcânî, *et-Ta'rifât,* Kahire 1357, s. 40.

24 el-Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî,* Beyrut 1401/1981, I, 14; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* Kahire 1398/1978, I, 27; el-Aynî, *Umdetu'l-kârî,* Kahire 1392/1972, I, 15.

25 et-Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1523.

Reşid Rızâ (ö. 1354/1935)'nın tarifi de şöyledir; "*Yüce Allah'ın şer'i bir hükmü, yahut benzer bir hususu vasıtalı veya vasıtasız olarak peygamberlerine bildirmesidir*"[26].

Müellif ez-Zerkânî de vahyi, "*Allah Taâlâ'nın, kullarına bildirmek istediği hidâyet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla iletmesi*"[27] şeklinde tarif etmiştir.

Görüldüğü gibi yapılan tanımlar vahyin, Allah ile peygamberler arasında meydana gelen bir iletişim yolu olduğunu göstermektedir. Esasen bu, Kur'ân'da da yaygın olarak zikredilen kurumsal vahiy demektir. Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi vahyin bundan başka bir de genel boyutu vardır ki, orada vahye muhatap olanlar, peygamberler dışında, yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını alma durumunda bulunan varlıklardır. Buna göre vahyi kavram olarak şu şekilde tarif etmemiz mümkündür: "*Yüce Yaratıcı'nın, genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir*"[28].

Tanımda da görüldüğü gibi vahyin genel şeklinde ikili, özel (kurumsal) şeklinde ise dörtlü bir münasebet söz konusudur. Zira genel vahiy şeklinde, vahyedenle vahye muhatap olanlar arasında vasıta olmadığı için, vahyin başlangıç noktasında Allah, bitiş noktasında ise varlıklar bulunmaktadır[29].

Diğerinde yani kurumsal vahiy tarzmda da her ne kadar vahyin başlama noktasında Allah, bitiş noktasmda peygamberler bulunmakta ve iki taraf arasındaki iletişimi de aracı melek Cebrâil gerçekleştirmekte ise de, son nokta peygamberler değildir. Çünkü vahiy, yalnız peygamberlerin şahsına yönelik ol-

---

26 Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 38.

27 Bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 63.

28 Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996, s. 27.

29 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara ts., s. 156.

mayıp, bir anlamda onları da aracı kılarak insanları dünya ve ahirette mutlu kılma hedefine yöneliktir. Durum böyle olunca denilebilir ki, vahyin özel şekli yani kurumsal vahiy, dört zât - Allah, Melek, Peygamber, insan- arasında gerçekleşen bir iletişimden ibarettir[30].

Bu açıklamalardan sonra kısaca şunu da belirtmeliyiz ki, vahiy lafzı masdar olarak ele alındığı takdirde yukarıda tanımladığımız anlamı ifade eder. İsim olarak nitelendirildiğinde ise, peygamberlere gönderilen vahiy muhtevası manasına gelir. Yani ikinci anlamı itibariyle ilâhî bir din de, vahiy demektir[31].

Burada ifade etmemiz gereken bir husus da şudur. Her ne kadar vahyi tanımlarken peygamberlere yapılan vahiy dışında diğer varlıklara yapılan vahyi[32] de dikkate aldıysak da, esasen konumuz kurumsal vahiy olduğu için bundan sonra üzerinde duracağımız mahiyet konusu bu alana yönelik olacaktır.

2. Mahiyeti

Vahyin mahiyetini kavrayabilmek onun içyüzünü bilmekle mümkündür. Bu da genel anlamda, mutlak varlıktan sudûr eden ezelî kelâmın gerçekliği ve vahye muhâtap olan peygamberlere nasıl ulaştırıldığı gibi konuların anlaşılmasına bağlıdır. Vahyin, peygamberlere mahsus öznel bir tecrübe olduğu düşünülürse, onun mahiyeti ile ilgili verilecek bilgilerin nassa dayalı gerçek bilgiler olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış olur. İşte biz vahyin mahiyetini anlatmak için ilk önce onun gerçekliğini sonra da öznelliğini iki ayrı başlık altında ele almak istiyoruz.

---

30 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 168.

31 Bkz., el-Mâide 5/48.

32 Kur'an'da vahyin birkaç çeşidine rastlanmaktadır ki bunlardan birisi, peygamberlere, diğerleri de arza (ez-Zilzâl 99/5), Semâya (el-Fussilet 41/12), balarısına (en-Nahl 16/68-69), meleklere (el-Enfâl 8/12), Hz. Musâ'nın anasına (Tâhâ 20/38/39) ve Hz. İsâ'nın Havârilerine (el-Kasas 28/7) yapılan vahiydir.

a. Gerçeklik

Allah, insan ve görünen âlemi yarattıktan sonra onu desteksiz bırakmak istememiştir. Bu yüzden insana sözsüz âyetleri olan tabiatı, kendi yüce varlığının açık belgeleri olarak sunmayı yeterli görmeyerek ona sözlü mesajını (vahyini) de göndermiştir. Gerçi insan vahye muhatap olmadan, vahyî verileri karşısında görmeden de sorumludur. En azından Yaratıcı'sını bulmakla ve temel ahlâkî ilkeleri tesbit etmekle yükümlüdür. Ancak Allah Teâlâ, onun, bu yükümklülüğünü daha kolay yerine getirebilmesi için bir rahmet, bir nûr, bir şifâ ve bir yol gösterici olan vahyini indirmiştir[33]. Kur'ân bu gerçeği gösteren âyetlerle doludur. Bir rakam vermek gerekirse, daha önce de ifade ettiğimiz gibi sadece *vahiy* fiilinin türevleriyle birlikte seksen kadar âyette geçtiği söylenebilir. Tabiî ki vahiy olgusundan söz eden âyetler bunlardan ibâret değildir. Kur'ân, yer yer *enzele* ve *nezzele* fiilleriyle de kurumsal anlamda bir vahiy gerçeğinden söz etmektedir. Bu nitelikteki âyetler de sayısal olarak yüzden fazla yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ *"...Bu Kur'ân bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu..."*[34].

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ *"Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka Tanrı yoktur. Müşriklerden yüz çevir"*[35].

قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي *"...De ki: Ben ancak Rabbimden bana vahyolunana uyarım..."*[36].

الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

"Elif. Lâm. Râ. (Bu Kur'ân) Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa (...) çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır"[37].

---

33 Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 260.
34 el-En'âm 6/19.
35 el-En'âm 6/106.
36 el-A'râf 7/203.
37 İbrahim 14/1.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ *"...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik"*[38].

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ *"Şehirlerin anası (olan Mekke'de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman ve asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları korkutman için, sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik..."*[39].

Vahyin gerçekliğini bize bildiren âyetlerden bazıları da, Hz. Peygamber'den önce diğer bir kısım peygamberlere de vahyedildiğini ortaya koymaktadır:

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا *"Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshâk'a, Yakub'a, esbâtâ (torunlara), İsâ'ya, Eyyûb'e Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik"*[40].

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ *"Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik..."*[41] gibi âyetler bunlardan bazılarıdır.

Görüldüğü gibi bu nasslar azgınlık, taşkınlık, ahlâksızlık ve tanrı tanımazlık gibi olumsuzluklar içine düşen insanları bu gayri ahlâkî ortamdan kurtarıp Allah'ın, görmek istediği yüksek ahlâkî seviyeye çıkarmak için görevlendirdiği peygamberlerine, özel bir iletişim yoluyla indirdiği vahyin kesin kanıtıdır. Ancak bu nassların müminler için bir değeri vardır. Çünkü inanan insan görünen bu âlem dışında görünmeyen bir âlemin bulunduğunu ve mutlak varlığın her iki âlemde de yegâne hükümdar olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla mümin insan

---

38 en-Nahl 16/44.

39 eş-Şûrâ 42/7.

40 en-Nisâ 4/163.

41 en-Nahl 16/43. Benzer ifâdeli âyetler için bkz. el-Enbiyâ 21/7, 25; ez-Zümer 39/65.

varlığının özünde hissettiği bu inanca dayanarak Yüce Yaratıcı'nın, vukuundan sözettiği vahiy olgusuna inanmakta asla tereddüt göstermez. Ama aynı şeyi gayba inanmayanlar için söyleyemeyiz. Çünkü inanacağı ve kabul edeceği şeyi görmek isteyen yahut deneye tâbi tutarak mantıksal açıklamaları şart koşan materyalist ve pozitivist insan için elbetteki, gaybî unsurlar taşıyan vahyin gerçekliği sözkonusu değildir. Zîrâ onlar, her şeyi mantık kuralları ve gözlem, hipotez ve deney sınırları içerisinde ölçüp değerlendirme arzusu içindedirler. Dolayısıyla her şeyi beşerî mantık ölçüleriyle değerlendirmeye çalışan böylesi insanların, vahyin olgusal bir değer olduğuna inanmaları tabiî ki zordur. Ancak biz yine de insanı, fizik ötesi yanı olan bir varlık olarak düşünerek, onun bu yanını harekete geçireceğine inandığımız bazı deliller üzerinde durmak istiyoruz.

Bilindiği gibi zahirî (görünen) ilimler yanında bir de bâtınî (gizli) ilimler vardır. Meselâ bunlar arasında ilk çağlara kadar uzanan astrolojiden söz edilebilir: Zîrâ bu ilim, yeryüzünde vukû bulan bütün değişikliklerin, insanların ve milletlerin kaderlerinin gök cisimlerinin mâhiyetleri ve hareketleriyle sıkı sıkıya irtibatlı olduğu prensibine dayanmaktadır[42]. Denildiğine göre bu ilimle uğraşan kimseler, gök cisimlerinin hareketlerine ve çeşitli hesaplamalara göre insanların gelecekleriyle ilgili yorumlar yapma imkânına sahiptirler[43].

Bir başka ilim dalı da parapsikolojidir. Kişinin beş duyusunu kullanmadan kendi dışında olan bir şeyi farketmesi ya da elini ayağını kullanmadan eşya üzerinde fizikî tesirler meydana getirmesi gibi hususlar, bu ilmin konusunu oluşturmaktadır[44].

Ruhlarla ilişki kurarak onlardan bilgiler alma esasına dayalı olan spritizmi (ruhçuluk) de burada zikretmek faydalı olacaktır. Bu inanışa göre ölülerin ruhları, âdeta havaî-esirî,

---

42 Nallino, C. A., "Astroloji", *İA*, I, 682.

43 Luzy, Antoine, *L'occultisme en face de la Science et de la Philosophie*, Paris 1946, s. 152'den naklen Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 86.

44 Geniş bilgi için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 92.

asrtral-elbise ile örtülmüş oldukları halde dünya hayatında kazandıkları üstünlük derecelerine göre dünyamız etrafında, diğer âlemlerde ve âlemler arasındaki yerlerde yaşarlar ve bu halde, eğer bir aracı sağlanabilirse, bizimle de münâsebete geçip konuşabilirler[45].

Ayrıca kişideki mevcut şuurluluk durumunun başka bir şahıs tarafından çeşitli etkileme yollarıyla değiştirilmesi sonucunda ortaya çıkan özel yahut sun'î bir uyutma olan hipnotizmadan[46] da burada sözetmemiz gerekecektir. Çünkü hipnotizmada kişi trans haline getirilerek birtakım telkinlere cevap vermesi sağlanmakta, hattâ bazı derin trans hali uygulanarak kişilerin vücutlarında hissizlik meydana getirme dahi söz konusu edilebilmektedir. Ayrıca trans haline gelen bir şahsın uzakları görmesi ve olacaklardan haber vermesi de bazen mümkün olabilmektedir[47]. Hatta denildiğine göre bu halde bulunan bir kimseye, meselâ oniki yaşında bir çocuk olduğu telkin edilecek olsa, o kimse derhal o yaştaki tavrını alarak, çocuk gibi söyleyip, o zamanda yaptığı şeyleri tekrar edip durmaktadır[48].

Görüldüğü gibi gök cisimleri sayesinde insanlara gelecekleriyle ilgili yorum yapma imkânı sağlayan astroloji, kişilerin eşya üzerinde fizikî tesirler meydana getirmesini konu edinen parapsikoloji, fertlere, ruhlarla ilişki kurarak onlardan bilgi alma yollarını gösteren spritizm gibi ilimler ve kişileri trans haline geçirerek onlara telkinde bulunmayı mümkün kılan hipnotizma ve telepati[49] gibi olaylar insanoğluna, görünen âlem dışında fizikötesi bir âlemin mevcudiyeti konusunda bir fikir vermektedir.

---

45 Bkz. Usta, M. Ali, *Ruhçuluk Nedir?*, İstanbul 1986, s. 10; Denis, Leon, *Ebedi Olan Ruhtur*, (trc. Yavuz Keskin), İstanbul 1989, s. 194.

46 Geniş bilgi için bkz. ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 66 vd.; *Meydan Larousse*, İstanbul 1971, V, 892; *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VI, 126-127.

47 ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 66.

48 Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 337.

49 Telepati (télépathie): Birbirlerinden uzakta bulundukları için alışılmış duyumlarla haberleşmeleri imkânsız olan iki ruh veya zihnin dolaysız olarak haberleştikleri iddiasına dayanan psikolojik bir olay demektir. Bkz. *Meydan Larousse*, XII, 33; ayrıca bkz. Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları*, s. 338.

Ayrıca bugün için hayatın ayrılmaz bir parçası olan telefon, telsiz ve uydular arası haberleşme teknikleriyle insanoğlu dilediği anda en uzak mesafelerle dahi iletişim kurabilmekte, radyo ve televizyon sayesinde de hem ses ve hem de görüntü şeklinde bilgi alabilmektedir. Şimdi inanmayan insan kendi aklının keşfettiği bu teknolojik harikalara bakarak küllî akla sahip olan Yaratıcı'nın kullarından istediğine vahyetmesini neden kolayca kabule yanaşmaz.

Sonuç olarak şunu belirtelim ki her ne kadar deney ve gözlem yoluyla ispatı mümkün olmasa da, Allah ile insan arasında özel bir iletişim yolu olan vahiy, hiçbir zaman inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Son vahyin indirilişinden günümüze kadar geçen süre içerisinde söz konusu mesajı kabul edenlerin sayısal artışı ve bu sistemin öngördüğü davranış biçiminin insanlarda sağladığı mutluluk, bunun en güzel kanıtıdır. Nitekim ünlü bir oryantalist olan Watt da konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hz. Muhammed, Allah'tan mesaj aldığını iddia etmiş ve bunu çağdaşlarına aktarmıştır. Bu mesajların temelleri üstünde, Hz. Muhammed'in yaşadığı günlerde sayıları yüzbinleri bulan ve şimdi milyonlara ulaşan, Allah'a kulluk ettiklerini söyleyen bir ümmet doğdu. Hayat bu toplum için genellikle tatminkâr olmuştur. Bu toplum içinde çok sayıda kadın ve erkek kendi azizliğini elde etti ve sayısız sıradan insan zor koşullar altında bile temiz, orta halli ve mutlu bir hayat sürdü. Bu hususlar bizi, Kur'ân'da ortaya konan gerçeklik sonucuna götürmektedir ve öyleyse Hz. Muhammed de gerçek bir peygamberdir"[51].

b. Öznellik

Daha önce de belirttiğimiz gibi vahiy peygamberlere mahsus öznel bir tecrübedir. Bu yüzden vahiy anında neler olup bittiğini onlardan başka kimse bilemez. Bizim bu konudaki maluma-

---

[51] Watt, *İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 99.

tımız nasslarda verilen bilgilerden ibarettir. Çünkü insanlara, vahiy anını peygamberlerle paylaşma imkânı verilmemiştir. Böyle olunca ne vahiy hadisesinin arka planım ne de peygamberlerin onu nasıl algıladıklarını bilmemiz mümkün olmamaktadır. Bu konuda bildiğimiz tek şey, onların vahye muhatap olma anını yaşamış olmalarıdır[52]. Nitekim Allah Resûlü (sav)'nün irâd buyurduğu bazı hadisler de konunun bu özelliğine işaret etmektedir:

"...Bazen melek bana insan kılığına girerek gelir ve benimle konuşur. Ben de onun söylediğini iyice bellerim"[53].

"Vahiy bazen bana zil çalar (yahut çıngırak sesi) gibi bir sesle gelir. Bu benim için vahyin en ağır olanıdır. O (hal) beni terkedince onun (Cebrâil'in) ne dediğini bellemiş olurum"[54].

"Şüphesiz ki Rûhu'l-Kuds (Cebrâil) kalbime üfledi"[55].

Görüldüğü gibi bu ve benzeri hadisler vahyin arka planında ne olup ne bittiğini açık ve net bir şekilde ortaya koyucu nitelikte değildir. O yüzden bu konuda söylenmesi gereken en doğru söz, vahiy peygamberlere mahsus öznel bir tecrübedir. Dolayısıyla mahiyetini de ancak onlar bilmektedirler. Bize düşen ise onun gerçekliğine inanmaktır. Çünkü insan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Her ikisinin de kendilerine göre birtakım arzu ve istekleri vardır. Beden arzî (yere ait), ruh ise semâvîdir. Semâvî olan ruh, fıtratı gereği daima yükselmek ve mutlak varlıkla irtibat kurmak ister. Zira, durmadan yükselmek ve mutlak hakikate ulaşmaya çalışmak, ruhun bir ihtiyacıdır. Bu yüzden ihtiyaçları olan âleme yükselemeyen ruhlar, daima bir ızdırap içindedirler. Fakat bir de yaratılışı gereği insan, bedenî ve cismânî arzulara sahiptir. Esasen bunlar da insan için

---

52 Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 241.

53 el-Buhârî, Bed'u'l-vahy, 2; Müslim, el-Fedâil, 23.

54 el-Buhârî, Bed'u'l-vahy, 2; Müslim, el-Fedâil, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut ts., VI, 158.

55 İbn Mâce, *es-Sünen*, (thk. M. Fuâd Abdulbâkî), yy., 1975, et-Ticârât, 2; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut ts., VII, 76.

bir ihtiyaçtır. Ancak ruhun mukaddes varlıklar ve mutlak hakikatle ilişki kurabilmesi için söz konusu bedenî duygu ve isteklerden arınması gerekmektedir. Çünkü bu duygu ve isteklere galip gelemeyen insanlar, onların esiri olmaya mahkûm olurlar. İşte insan ancak vahiy ve nübüvvet kurumu sayesinde hem böyle bir esarete maruz kalmaktan kendini koruyabilecek hem de istediği zaman yaratıcısıyla irtibat sağlayabilecektir[56]. O halde insanoğlu vahyin iç yüzünü anlama imkânına sahip olmasa da, dünya ve âhiret mutluluğu için ona inanıp gereğini yerine getirmek durumundadır. Aksi halde mutlu olması mümkün değildir.

c. Gizlilik

Vahiy olgusunun belki de en belirgin vasfı, muhatapların onu gizli bir şekilde almış olmalarıdır[57]. Bu özellik vahyin hem genel hem de özel şeklinde söz konusudur.

Bildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber (sav)'e, yalnız tek başına kaldığı zamanlarda değil, ashabıyla yahut zevceleriyle birlikte bulunduğu anlarda da vahiy geliyordu[58]. Ancak yanında bulunanlar Resûlullah (sav)'da müşahede ettikleri bazı hallerden dolayı ona vahyin geldiğini anlıyorlar[59], fakat ne olup bittiğini farkedemiyorlardı. Çünkü vahiy meleğinin melek şekliyle ne görülmesi, ne de sesinin işitilmesi onlar için mümkün değildi[60]. Öyle anlaşılıyor ki, vahyin, sözünü ettiğimiz bu gizlilik vasfı, vahiy tarihi boyunca hep devam etmiştir.

---

56 Akseki, Ahmed Hamdi, *İslâm*, s. 73.

57 er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 514-515.

58 Bkz. el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 150.

59 Sahâbilerin Hz. Peygamber'de vahiy esnasında müşahede ettikleri haller için bkz. el-Buhârî, eş-Şehâdât, 15; el-Hacc, 17; el-Umre, 10; et-Tefsir, 75/2; Müslim, es-Salât, 53; Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, I, 238 V, 190-191; VI, 103, 150.

60 Bilindiği gibi vahiy meleği ancak Dihye el-Kelbî sûretinde geldiği zaman ashab tarafından görülebiliyordu. İlgili rivayetler için bkz. el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 1.

d. Süratlilik

Vahyin, algılanması zor gibi görünen unsurlarından biri de, peygamberlere ulaştırılmasındaki süratliliktir. Belki de üçüncü şahıslardan gizlenmesinin asıl sebebi budur. Çünkü peygamberlerin dışında hiçbir insan, o süratte bir konuşmayı takip edecek olağanüstü bir tabiatta yaratılmış değildir. Gerçekten de normal bir okuyuşla tilâveti, birkaç saat sürebilecek olan bir sûrenin, kısa bir zaman içerisinde Resûlullah Muhammed (sav)'e nakledildiğini düşünürsek, vahiy olayındaki intikal süresinin ne kadar kısa bir süre olduğunu kolayca anlayabiliriz. Nitekim büyük sosyolog İbn Haldun da vahyin çok süratli bir şekilde meydana geldiğini söylediği şu sözlerle dile getirmiştir: "(Peygamberlerin) Cebrâil'den vahiy telakki etmeleri bir anda, bir kere göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir müddet içinde meydana gelir. Çünkü onların kalpleri daima gayb âlemine yönelmiştir. Tanrısal bilgiler onların kalplerine çarçabuk akseder. Bundan dolayı bu durum çabukluk (sür'at) manasına gelen *vahy* sözüyle ifade edilmiştir. Bunun sebebi şudur ki, peygamberlerin bilgileri bizimki gibi çalışıp çabalayarak öğrenilmiş, dercedilmiş ve belirli vakitlerin geçmesiyle elde edilmiş bilgiler değildir. Bu bilgiler, onlara bir defada telkin edilmiştir"[61]. Bu yüzden olmalıdır ki, er-Râğıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) vahyi bazen remz yoluyla gerçekleşen kelâm, bazen de terkipten soyutlanmış bir ses olarak tanımlamıştır[62].

Ancak hemen belirtelim ki, el-İsfahânî'nin *vahy* lafzına yüklediği bu anlam, Kur'ân vahyi için pek mümkün değildir. Çünkü böyle bir yorum, yapılan vahyin ya bazı semboller kullanılarak gerçekleşen bir konuşma, ya da sözsüz ve lafızsız bir sesden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Halbuki Kur'ân, لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ۝ "*(Resûlüm) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma, şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde biz onu oku-*

61 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 239.

62 er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 515.

duğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et"[63] âyetleriyle açıkca (okuma) ve semâ (işitme) dan söz etmektedir. Bu da vasıtalı vahye konu olan Kur'ân metninin tamamının, vahiy meleği Cebrâil tarafından Resûlullah (sav)'a okunduğunu ifade eder. Fakat bu okuma, şekil itibariyle, beşerî okuma ölçülerinin ötesinde gerçekleşen bir okuma tarzı olmalıdır. Burada şuna da işaret edelim ki, eğer sözünü ettiğimiz vahiy, sessiz ve sözsüz olarak yapılan bir metin intikalinden ibaret olsaydı, onun çok kısa bir sürede gerçekleşmiş olması, mahiyetini kavramamız noktasında problem teşkil etmezdi. Çünkü bugün insanoğlunun icad ettiği bir bilgisayarda bile bir cilt kitap metnini içine alan disketteki bilgileri başka bir diskete veya bir disketten bilgisayarın hafızasına yahutta bilgisayardan direk olarak diskete çok kısa bir süre içerisinde nakletmek mümkündür. Ama Kur'ân vahyinde sadece metnin intikali değil, kırâat (okuma) da söz konusudur. Durum böyle olunca Resûlullah (sav)'ın kalbine yerleştirilen vahyin, aynı zamanda aracı melek Cebrâil tarafından çok hızlı bir tarzda okunmuş olmasını da hesaba katmalıyız. İşte asıl üzerinde durulması gereken nokta budur.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, Kur'ân vahyi dışında kalan diğer vahiyler[64] (sünnet vahyi), müfessir er-Râğıb el-İsfahânî'nin de dediği gibi bazı sembollerle gerçekleşen bir konuşma niteliğinde olabilir. Çünkü Kur'ân dışındaki vahiylerde, bir takım yollarla vahyin sadece kalbe ilkâsı söz konusudur. Halbuki Kur'ân vahyinin peygambere inzâli, sadece bir intikalden ibaret değildir. Yani Kur'ân vahyi, Hz. Muhammed (sav)'e terkip ve lafızdan uzak bir şekilde bildirilmemiştir. Onun inzâlinde hem lafız hem ses ve hem de her ikisinin birleşmesinden doğan bir kırâat söz konusudur.

---

63 Bkz. el-Kıyâmet 75/16-18.

64 Abdulgani Abdulhâlık, Resûlullah (sav)'a Kur'ân dışında da vahiy geldiği konusunda âlimlerin icmâ ettiğini söyler. (Bkz. *Hucciyyetu's-sünne*, Herndon 1993, s. 338). Bu konuyla ilgili bazı hadisler için bkz. el-Buhârî, el-Edeb, 28; Müslim, el-Birr, 140; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 85, 160; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul ts., Menâsik, 27; İbn Mâce, Menâsik, 16; et-Tirmizî, el-Hacc, 14; el-Mevâkît, 1.

B. Nübüvvet

Kâinatın yaratılışı ile uygunluk içerisinde olan insan, olgunluğa doğru ilerlemesini sağlayan tabii bir yapıya sahiptir. İnsandaki bu fitrî gelişme ancak onun ruhsal ve bedensel yapısına uygun bir çevrede kendini gösterebilir. Tarih boyunca ortaya çıkan bazı olumsuzluklar ve haktan sapmalar insanlığı, bu fıtrî gelişim noktasında menfi yönde etkilemiştir. İşte nübüvvet kurumu kendini daha çok bu sapma dönemlerinde göstermiş, Allah elçisi peygamberler insanlığı bu batıl çizgiden kurtarıp hak yola çıkarmak için bir misyon üstlenmişlerdir. Böyle bir sorumluluk yüklenen peygamberler, sapıklığa batmış toplumlarda köklü ve çok yönlü bir değişmeyi gerçekleştirerek hakça bir düzen kurmuşlardır. Buna göre denilebilir ki, nübüvvet bir suskunluk ve durgunluk döneminden sonra ortaya çıkan yeniden diriliş ve atılım hareketidir. Bu yüzden nübüvvet de ulûhiyyet ve insan vb. Kur'ân'ın ana konularından biridir.

Nübüvvet, sözlük anlamı itibariyle *"bilinmeyeni haber vermek"* demektir. Aynı kökten gelen *"nebi"* de haber veren kişi anlamını ifade eder[65]. Dinî hayatımızda *"peygamberlik"* olarak ifade ettiğimiz *"nübüvvet"* kavram olarak da, *"insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını haber verme görev ve selahiyeti"* şeklinde tanımlanabilir. Risâlet sözcüğü de aynı anlama gelmektedir. İlâhî irâdenin seçimi neticesinde bu vazifeyi üstlenip Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara ulaştıran olağanüstü insanlara da peygamber denilmektedir. Peygamber farsça bir kelimedir. Bu kelime Arapçada *"rasûl"*, *"mürsel"* ve *"nebi"* sözcükleriyle ifade

[65] Nebi kelimesinin türetildiği kök hakkında dil bilginleri iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre nebi "haber" anlamına gelen "en-nebe'" şeklinde hemzeli bir kökten türemiştir. Buna göre nebi ism-i fâil manasında sıfat-ı müşebbehe olan "fe'îl" sigasında bir kelimedir. Anlamı "haber getiren" yani "muhbir" demektir. (Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'ari,* (nşr. Daniel Gımaret), Beyrut 1987, s. 174). Diğer bir görüşe göre de nebi kelimesinin aslı büyüklük ve yücelik manalarına gelen "en-nebve" veya "en-nebâve" şeklindeki hemzesiz kökten gelmektedir. Çünkü nebiler Allah'ın, yaratıkları arasından seçtiği en şerefli ve en üstün varlıklardır. Buna göre de nebi şerefli ve yüce insan demektir. Çoğulu "enbiyâ" veya nebiyyûn" dur. el-Cevherî, *es-Sıhah,* (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr), Riyad 1402/1982, I, 74; er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 788-790.)

edilir. Ancak nebi, yeni bir kitap ve dinle gönderilmeyip, önceki peygamberin kitap ve dinini ümmetine bildirmekle görevli olan kişi demektir. Buna mukabil rasûl kendisine yeni bir kitap ve din verilen anlamına gelmektedir.

Bilindiği üzere Allah kelâm sıfatına sahip bir varlıktır. Nasıl yaratma sıfatının gereği olarak Yüce Allah her an yaratıyorsa[66] ve bunun neticesi olarak da kâinat ve bütün varlıklar O'nun söz konusu sıfatının bir tecellisi ise, aynı şekilde kelâm sıfatının da tecelli etmesi gerekmektedir. İşte Bu sıfatın tecellisi de nübüvvettir. Şayet nübüvvetin mümkün olmadığı iddia edilirse, o zaman Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi de imkânsız hale gelir. Tecellisi imkânsız olan bir sıfatın O Yüce Varlıkta bulunmasının ne anlamı vardır. Zira Allah'da bulunan her sıfat bir şekilde tecelli etmektedir.

Allah Taâlâ söz konusu sıfatıyla bütün varlıklara vahyetmektedir. Bu vahyin insanlara yönelik olanı sözlü yani kelâmın kalıplara dökülerek aktarılması, diğer varlıklara yönelik olanı ise sözsüz yani onlara hareket tarzlarının bildirilmesi şeklindedir. Demekki kelâm sıfatının tecellisi, hem insan hem de diğer varlıklar açısından inkârı mümkün olmayacak derecede açık ve nettir.

1. Gerekliliği

Nübüvvet kurumunu gerekli görüp savunanlar olduğu gibi gereksiz bulup reddenler de vardır. Peygamberliği reddenlerin ileri sürmüş oldukları en önemli delil, insan aklının nübüvvete ihtiyaç hissettirmeyecek derecede yeterli olması[67] ve peygamber göndermenin ilâhî hikmet açısından uygun düşmemesidir[68]. Çünkü bu görüşte olanlara göre peygamberlerin insanlığa sunacakları şeyler ya aklın idrak alanı içerisindedir ya da değildir.

---

[66] er-Rahmân, 55/29

[67] el-Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd,* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 176.

[68] el-Bâkillânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil,* (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 126.

Şayet bunlar aklın kavrayabileceği nitelikte ise o zaman peygamber gönderilmesine zaten ihtiyaç yok demektir. Çünkü insan aklıyla onları bilebilir. Eğer söz konusu bilgiler aklm kavrayamayacağı türden bilgilerse, o zaman da onları peygamberlerin getirmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü akıl makul (kavranabilir) olmayanları değil, makul olanları ancak kabul eder[69].

Peygamberliğin gerekliliğine inananlar da nübüvveti, insanlığın hem dünya hem de âhiret mutluluğunu elde etmesi için gerekli olan en temel bir kurum olarak görmektedirler. Onlara göre insan akıl, idrâk ve irâde sahibi bir varlıktır. Bu yüzden o, söz konusu kuvvetlerini kullanmak suretiyle dünyadaki mutluluğun yollarını tesbit edip belki kendince huzurlu bir hayat yaşayabilir, ama âhirette kendisini mutlu kılacak ebedî hayatın temel esaslarını keşfedip ortaya çıkaramaz[70]. Aklı ile Allah'ın varlığına ulaşmış olsa bile, ilâhî sıfatlar, Allah-insan, Allah-kâinat ilişkisi ve ulûhiyetle ilgili konularda kesin bilgi üretemez[71]. Çünkü sınırlı olan insan aklı kendi kendine ne gereği gibi Allah'ı kavrayacak ne de Allah'ın bütün emir ve yasaklarını ortaya çıkaracak ve onların hikmetlerine vâkıf olabilecek kapasiteye sahiptir. O halde hem dünyada hem de âhirette mutlu olmak için insanın, sorumluluk alanına giren hususları ayrıntılı bir şekilde bilmesi icap etmektedir. Bu bilgiye de ancak peygamberlerin tebliği ile ulaşmak mümkündür. Her ne kadar Allah Taâlâ için peygamber göndermek bir zorunluluk değilse de O, merhametinin bir gereği olarak her kavme bir peygamber göndermiş[72] ve peygamber göndermediği toplumlara da âhirette azap etmeyeceğini açık bir dille[73] beyan etmiştir. Ayrıca birçok yetenek ve özelliğe sahip olmakla birlikte kendilerinde bulunan *"kuvve-i gadabiyye"*, *"kuvve-i şeheviyye"* gibi kuvvetlerin

69 el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, Mısır 1369/1950, s. 303.
70 el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1988, s. 131.
71 Heyet, *İslamda İnanç Esasları*, s. 171.
72 *"Her ümmetin bir peygamberi vardır..."*. Yûnus, 10/47.
73 *"...Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz"*. İsrâ, 17/15.

ve bir takım duyguların etkisinde kalarak bütün insanlar, kötülük ve zulüm de yapabilirdi. İşte bu duruma düşmemeleri için, insanların hemcinslerine karşı olan ilişkilerinden tutunuz da kendi nefislerine karşı olan tutum ve davranışlarının düzenlenmesine kadar her türlü fiillerinde, ayrıca hangi işlerin insanı cennete, hangilerinin cehenneme götüreceğinin bilinmesinde nübüvvet kurumuna ihtiyaç vardır[74].

Burada ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, insan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Her iki unsurun kendisine mahsus arzu ve talepleri vardır. Beden arzî, ruh ise semâvîdir. Semâvî olan ruh, fıtratı gereği daima yükselmek ister. Çünkü manevi olarak yükselmek ve mutlak hakikate erişmeye çalışmak ruhun bir ihtiyacıdır. Bundan dolayı söz konusu yüceliği yakalamayan ruhlar muzdariptir. Buna mukabil insanda tabiatı gereği bedenî arzu ve duygular da vardır ve bunlar da bir ihtiyaçtır. Ruhun ulvî âleme yükselmesi için bu duygulara üstün gelmesi gerekmektedir. Bu galibiyeti gösteremeyen insanlar cismâni arzu ve şehvetlerinin esiri olmaktan kurtulamazlar. İşte insan, varlığında bulunan ve onu daima süflî ihtiraslara sürükleyen bu olumsuzluklardan kurtulup söz konusu yüceliğe erişmek için peygamberlerin tebliğine muhtaçtır[75].

2. Temel Nitelikleri

Nübüvvetin iki temel özelliği vardır. Bunlardan biri tebliğ diğeri de mu'cizedir. Bu yüzden konuyu iki yan başlık altında ele almamız gerekmektedir.

a. Tebliğ

Sözlükte,*"ulaştırmak ve bildirmek"* anlamına gelmektedir. Kavram olarak ise, *"peygamberlerin Allah'tan aldıkları talimatları (emir ve yasakları) eksiltmeden ve artırmadan olduğu gibi insanlara*

---

[74] et-Taftazânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi*, s. 294.

[75] Akseki, Ahmed Hamdi, *İslâm*, s. 73.

bildirmeleri" demektir. Bu konuda Kur'ân, Hz. Peygamber'in şahsında bütün peygamberlere yönelik şu beyanı içermektedir. يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et: Sen onu tam yapmadığın sürece Rabbinin mesajını (hiç) yaymamış olursun..."*[76]. Bu âyette yer alan *"belliğ"* emrinin iki boyutu vardır. Birisi, sana Allah tarafından vahyedilen hususları lafzen insanlara bildir. Yani Kur'anî lafızları onun muhataplarına ulaştır, oku anlamını ifade etmektedir. Diğeri de, söz konusu lafızların manalarından anlaşılmayan hususları açıkla, tefsir et demektir. Buna göre âyet Hz. Peygambere, Kur'an'ın hem lafızlarını hem de manalarını tebliğ etme görevini birlikte yüklemiş olmaktadır. Bu da gösteriyor ki her peygamber, Allah tarafından kendilerine verilen ilâhî emir ve yasakları, aralarında yaşadıkları toplumun fertlerine bildirme gibi kutsal bir fonksiyon üstlenmiştir. Bundan dolayı peygamberler, Allah'tan aldıkları talimatlardan hiçbir şeyi gizlemeden, hiç kimseden korkmadan, çekinmeden ve her türlü tehlikeye göğüs gererek risâlet fonksiyonunu icrâ etme durumundadırlar[77]. Bu, onlar için bir zorunluluktur. Çünkü Peygamberler tebliğde kusurlu davranırlarsa, o zaman vahiy emanetine hiyânet etmiş olurlar ki, bu da câiz değildir[78].

Peygamberler tebliğ fonksiyonunu yerine getirirken sadece ümmetlerine dini hükümleri açıklamakla kalmazlar, onları aynı zamanda eğiterek kötülüklerden arındırmaya çalışırlar. Bunları yaparken peygamberlerin takip etmiş oldukları bazı esaslar vardır. Kur'ân'ın takdim ettiği ve bütün peygamberler için geçerli olan söz konusu esasların başında basiret üzere insanları Allah'a davet etme olgusu gelmektedir. Nitekim, قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي *"De ki: İşte bu, benim yolumdur. Basirete (akla uygun bilinç ve duyarlılıkla donanmış bir kavrayışa) dayanarak (hepinizi) Allah'a çağırıyorum. Ben ve bana uyanlar (aynı çağrıyı ya-*

---

76 el-Mâide, 5/67.

77 Bulut, Mehmet, "Tebliğ", *GA.*, IV, 306-307.

78 Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Dini*, s. 86.

pıyoruz"[79] âyeti, tebliğ ve hakka davet fonksiyonunu ifâ etmede basiret üzere hareket etmenin önemli olduğunu göstermektedir. Müfessir Zemahşerî'nin, bu âyette yer alan *"basiret"* kelimesine *"apaçık delil"* manasını vermiş olması da[80], söz konusu Kur'ânî nassın delâletini te'yid etmektedir. Çünkü basiret üzere davet etmek, insanın neye davet ettiğini, kimi davet ettiğini ve nasıl davet edeceğini bilmesi demektir[81]. Buna göre denilebilir ki peygamberler, neye davet ettiklerini gayet iyi bilen insanlardı. Çünkü kendilerine bu konuda ilâhî talimatlar verilmişti. Daveti kime götüreceklerinden de haberdardılar. Bu da onların, Peygamber olarak görevlendirilmiş olmalarının bir gereği idi. Nasıl davet edecekleri konusuna gelince tabii ki bu hususta da peygamberler ehil zatlardı. Çünkü onlar olgunluğa erişmek için çocukluk devrelerinden itibaren manevî bir eğitime tâbi tutulmuşlardı. Bu eğitimin içerisinde ilâhî emirlere muhatap olan insanlara karşı nasıl hareket etmeleri konusu da yer alıyordu. Zaten bir peygamberin doğup büyüdüğü bir topluma risâleti yaymakla görevlendirilmiş olması, esasen hayat görüşlerini bilmesi sebebiyle onlara karşı nasıl bir davranış içerisinde hareket edeceğinin bilincinde olmasındandır. Bu da bütün peygamberlerin hakka davet prensiplerini çok iyi bildikleri manasına gelmektedir.

Bu hususta Kur'ân'ın beyan ettiği ikinci temel özellik de peygamberlerin insanları Allah'a davet etme karşılığında onlardan maddi ya da manevi herhangi bir karşılık beklememeleridir. وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ *"Buna karşı sizden hiçbir ücret talep etmiyorum. Benim mükâfatımı verecek olan ancak âlemlerin Rabb'i Allah'tır"*[82] sözünü Kur'ân Nuh[83], Hûd[84], Sâlih[85], Lût[86], Şu-

[79] Yûsuf, 12/108.
[80] ez-Zamahşeri, *el-Keşşaf*, II. 508.
[81] Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, İstanbul, ts., s. 112.
[82] eş-Şuarâ, 26/109.
[83] eş-Şuarâ, 26/109.
[84] eş-Şuarâ, 26/127.
[85] eş-Şuarâ, 26/145.

ayb[87] ve Hz. Peygamber'e[88] de isnâd etmektedir. Bütün peygamberler için ortak olan bu prensibe göre tebliğ ve davet Allah içindir; ne davet eden kişinin kendi şahsına ne de mensup olduğu millete yöneliktir. Yani tebliğci ve davetçi durumunda bulunan peygamber icra ettiği bu fonksiyonla sadece Allah'a karşı görevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu sebepledir ki, peygamberlerin, yaptıkları tebliğ görevinden dolayı ne muhataplarına karşı övüneceği bir üstünlüğü ne de kendilerine tebliğde bulunduğu kimselerden bir alacağı vardır. Onların mükâfâtı Allah'a aittir.

Allah elçilerinin tebliğ hususunda muhatapların durumlarına göre davranmaları da nübüvvetin temel özelliklerinden biridir. Zira Kur'ân, ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ *"(Ey Muhammed!) Sen, Rabb'inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et..."*[89] âyetiyle Hz. Peygamber (sav)'e ve onun şahsında bütün tebliğcilere Allah'a davette nasıl bir tutum içerisinde bulunacaklarının temel yöntemini zikretmektedir. Bu temel yöntem de, tebliğ ve davette muhatapların durumlarının esas alınması şeklinde ifade edilebilir[90]. Buna göre âyet çerçevesinde takip edilecek üç prensip vardır. Birincisi, Allah yoluna hikmetle davet etmektir. Zira hikmet, akla ve düşünceye hitap etme anlamına gelir ki, Kur'ân'ın beyanına göre bütün peygamberlere hikmet verilmiştir[91]. Böyle olunca peygamberlerin bütün işlerinde olduğu gibi tebliğ ve davetlerinde de hikmet söz konusudur. Bu durumda peygamberler, söz konusu prensibi akl-ı selim sahibi ve eşyanın hakikatini öğrenme durumunda olan muhataplara karşı uygulamak zorundadırlar. Çünkü hikmeti ancak hikmet ehli anlayabilir[92].

---

86 eş-Şuarâ, 26/164.

87 eş-Şuarâ, 26/180.

88 Sâd, 38/86.

89 en-Nahl, 16/125.

90 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları*, İstanbul 1998, s. 123 vd.

91 el-En'âm, 6/89.

92 Önkal, Ahmet, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1989, s. 33.

Âyetin ortaya koyduğu ikinci prensip, güzel öğütle tebliğ ve davettir ki bu da, halkın çoğunluğunu teşkil eden ve henüz sağlam fıtratları bozulmamış olan orta sınıfa yönelik bir yöntemdir. Zira bu özelliğe sahip kimseler ilk grupta yer alanlar gibi delil ve hüccetleri değerlendirecek kapasiteye sahip olmadıkları için onlara anlayabilecekleri bir lisanla güzel öğütler vermek gereklidir. Bu da, yerine göre inzâr/korkutmak yerine göre de tebşîr/müjdelemek şeklinde gerçekleştirilir. Çünkü inzâr ve tebşîr bütün peygamberlerin müşterek bir yöntemidir[93].

Âyetin tebliğde öngördüğü üçüncü prensip de, muhataplarla en güzel tarzda mücadele etmektir. En güzel tarzda mücadele ise, muhâlifleri kırmadan, incitmeden ikna edici bir üslup kullanmak suretiyle gerçeği tebliğ etmek demektir. Çünkü insan, gururuna düşkün ve inatçı bir varlıktır. Yumuşak davranılmadığı takdirde inadından vazgeçmesi mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, bütün peygamberlerin muhâliflerine karşı uygulamış oldukları davet ve tebliğ yöntemi, yumuşaklık, tatlı söz ve güzellikle ikna yoludur. Nitekim Hz. Musâ ve Hârûn'u Fir'avn'a gönderen Allah Taâlâ, onlara takip edecekleri yöntemi de peşinen bildirmiş ve şöyle demişti: فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى *"Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar"*[94]. Kur'ân'ın bu konuda Hz. Peygamber'e yönelik beyânı da aynı hususu dile getirmektedir. فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ *"O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz çevrenden dağılıp giderlerdi..."*[95].

Kısacası, Nahl, 14/125. âyete göre Peygamberler muhatabların durumunu ve içinde bulundukları şartları göz önünde bulundurmak durumundadırlar. Yani hakikati arayanlara karşı kesin delil ve hüccetle hitap etmek, anlayışı vasat olan ve muhatapların

---

[93] Adevî, Muhammed Ahmed, *Da'vetu'r-rusul ilellahi Taâlâ*, Mısır 1935, s. 19.

[94] Tâhâ, 20/44. Bu hususta bilgi için bkz. Ahmet Önkal, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s. 35.

[95] Al-i İmrân, 3/159.

çoğunluğunu oluşturan halka karşı güzel öğütler vererek tebliğde bulunmak, münakaşa ve cedelleşmeden hoşlanan insanlara karşı da deliller refakatinde en güzel tarzda mücâdele vermek, onların tebliğ ve davet yöntemlerinin esasını oluşturmaktadır[96].

Peygamberlerin inanç bakımmdan insanlar üzerinde herhangi bir baskı ve zorbalık kurmamaları da nübüvvetin temel özellikleri arasında yer almaktadır. Çünkü Kur'ân, inanç hürriyetini kesin bir dille ifade etmektedir. Bu husustaki Kur'ânî naslar arasında لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ *"Dinde zorlama yoktur..."*[97], وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ *"Ve de k: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..."*[98], إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ *"(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz bu Kitab'ı sana, insanlara yönelik bir gerçek olarak indirdik. Artık kim doğru yolu seçerse, kendi lehinedir: kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların vekili değilsin"*[99] gibi âyetler zikredilebilir.

Sonuç olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Peygamberlerin davet esnasında takip ettikleri kurallar, diğer Müslümanları da bağlamaktadır. Onlar da dine davet etmek gibi bir görevle yükümlüdür ve bu yükümlülüklerini yerine getirirken gelişi güzel hareket edemezler. Çünkü ortada peygamberlerin bizzat uyguladıkları ve Kur'ân'ın da onayladığı evrensel prensipler dururken, bunları görmezlikten gelmek, söz konusu tecrübeden istifade etmemek demektir. Bu da evrensel hakikatler karşısında duyarsız olmak anlamına gelebilir.

b. Mu'cize

Arapça *"acz"* kökünden türemiş olan mu'cize sözlükte, *"insanı âciz bırakan, karşı konulmaz, olağanüstü şey"* anlamına gelir. Terim olarak da, *"sadece peygamber olduğunu söyleyen kimsenin*

---

96 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XX, 139.
97 el-Bakara, 2/256.
98 el-Kehf, 18/29.
99 ez-Zümer, 39/41.

hiçbir bilimsel yönteme başvurmadan gösterebildiği tabiat kanunlarını aşan olay"[100] diye tanımlanabilir. Peygamberlerin gösterdikleri mu'cizeleri niteliği itibariyle aklî, hissî ve haberî olarak üç kısma ayrılmaktadır. Aklî mu'cize türünün en önemli örneği, Hz. Peygamber (sav)'e inzâl edilen ve bütün zamanların en büyük mu'cizesi Kur'ân'dır. Çünkü Kur'ân her çağdaki akıl sahibi insana hitap eden, akıllara durgunluk veren büyük ve edebî bir mu'cizedir. Diğer peygamberlerin mu'cizeleri zamanları geçince bittiği, onları sadece o devirde yaşayan insanlar müşahede ettiği halde Kur'ân, kıyamete kadar devam edecek bir mu'cizedir. Çünkü o, hem söz hem de anlam yönünden sonsuz bir mu'cize kitaptır.

Bilindiği üzere Kur'ân, Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde inmiş, muhataplarına kendisinin bir benzerini getirmeleri için meydan okumuş, nazmı, fesâhat ve belâğatı ile onları âciz bırakmıştır[101]. İlmin ve tekniğin asırlar sonra ulaştığı gerçekleri onun yüzyıllar öncesinden insanlığa sunması; bunu yaparken de hiçbir bilimsel gerçeğe ters düşmemesi, onun anlam yönünden mu'cizeliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın insan kalbinde meydana getirdiği olağanüstü etki, içermiş olduğu öğretilerin yüceliği, onun mu'cizeliğinin bir başka delilidir[102].

İnsanların duyu organlarına hitap eden mu'cizelere de hissî mu'cize denilmektedir. Hz. Peygamber (sav)'den önceki peygamberlerin mu'cizeleri genellikle bu özelliği taşımaktadır. Bu tür mu'cizeler, Allah'ın irâdesi, izni ve kudretine bağlı olarak bir takım tabiat kanunlarının değiştirilmesi şeklinde tecelli etmişlerdir[103]. Bunların bir kısmı irşâda, bir kısmı da helâke yönelik mu'cizelerdir. Meselâ Hz. Sâlih'in deve mu'cizesi irşâd mahiyetli bir mu'cizedir. Kur'ân'ın beyânına göre kavmi Hz.

---

[100] Topaloğlu, Bekir, *Mâtüridiyye Akaidi*, Ankara 1979, s. 207.

[101] Bkz. el-Bakara, 2/23-24; Hûd, 11/13; el-İsrâ, 17/88; et- Tûr, 52/33-34.

[102] Karadeniz, Osman, "Mu'cize", *GA.*, İstanbul 1997, III, 255.

[103] Bkz. el-Mü'min, 40/78.

Sâlih'ten peygamberliğini ispat etmek için kayadan bir deve çıkarmasını istemiş, o da kavminin bu teklifi karşısında Allah'tan mu'cize talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Allah Taâlâ büyük bir kayadan bir deve çıkarmış; böylece söz konusu mu'cize karşısında imân edenler kurtulmuş, inanmayıp Allah'ın deveye dokunmayın azaba uğrarsınız sözüne aldırmadan onun ayaklarını kesenler de helâk olmuşlardır[104].

Hz. Musâ'nın asasının yılana ve ejderhaya dönüşmesi, *"yed-i beydâ"* yani elinin bembeyaz bir ışık vermesi[105], Hz. İsâ'nın bebek iken konuşarak Allah'ın kendisine kitap verdiğini ve nebi olarak görevlendirdiğini söylemesi[106], ayrıca anadan doğma körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi[107] irşâda yönelik hissî mu'cizelerdendir.

Hz. Nûh'un kavmine gösterilen tûfan[108], Hûd[109] ve Âd[110] kavmi için öngörülen korkunç ses ve kasıp kavuran fırtına ve Lût kavminin başına gelen zelzele[111] mu'cizeleri de helâke yönelik mu'cizelerdir. Çünkü bu mu'cizelerin muhatapları kendilerine gösterilen bunca açık delile rağmen peygamberlerine iman etmemişler, üstelik onları aşağılayıcı birtakım davranışlar içine girmişlerdir. Tabii ki bu da ilâhî gazabın inmesine vesile olmuş ve sonuçta bu kavimler helâke uğramışlardır[112].

Ayrıca Hz. İbrahim'in Bâbil hükümdarı Nemrud tarafından ateşe atılıp ateşin onu yakmaması[113], Hz. Yakub'un, oğlu Yûsuf'un gömleğini kör olan gözlerine sürmesi sonucu gözlerinin açılması[114], Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşması[115], Hz.

---

104 Bkz. Hûd, 11/64-67; eş-Şu'arâ, 26/154-158.
105 Bkz. el-A'râf, 7/107-109; Tâhâ, 20/18-23.
106 el-Mâide, 5/112; Âl-i İmrân, 3/46; Meryem, 19/29-34.
107 Âl-i İmrân, 3/49.
108 Bkz. Hûd, 11/36-48.
109 Bkz. Hûd, 11/50-58
110 el-Hâkka, 69/6-7.
111 Hûd, 11/77-83.
112 Daha geniş bilgi için bkz. Heyet, *İslamda İnanç Esasları*, s. 173-175.
113 el-Enbiya, 21/58-69.
114 Yûsuf, 12/92, 96.

İsâ'nın Allah'ın izniyle çamurdan kuş yapıp, üfürdüğü zaman onun canlı bir kuş olup uçması, ölüleri diriltmesi[116], havârilerin isteği üzerine gökten bir sofra indirmesi[117] vb. mu'cizeler bunlardan bazılarıdır.

Üçüncü tür mu'cize de haberî mu'cizedir. Bu da peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahye dayanarak geçmiş ve geleceğe dair vermiş oldukları haberleri ihtivâ etmektedir. Hz. Peygamber'in Bedir savaşında düşman ordusundaki askerlerden kimlerin nerede öldürüleceğini bildirmesi ve olayların buna uygun olarak meydana gelmesi[118], Yine Allah Resûlü (sav)'nün Mekke'nin fethini müjdelemesi[119] şeklindeki mu'cizeler de haberî mu'cizelerden bazılarıdır.

3. Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed

Şu bir gerçek ki Hz. Muhammed, Allah'ın kelâmına muhatap olma açısından mef'ûl/nesne, fakat İslâmî hareketin yürütücülüğünü üstlenmiş olması bakımından ise fâil/öznedir. Dolayısıyla Kur'ân muhtevasının epeyce bir bölümü Hz. Muhammed'in Allah'tan kendisine iletilen vahyi insanlara tebliğ ederken karşılaşmış olduğu güçlükleri, sorunları ve vermiş olduğu kararları ele almaktadır. Bu münasebetle Hz. Muhammed'e Kur'ân'da çok yoğun bir şekilde yer verildiği görülür. Bu yoğunluk içerisinde Kur'ân Hz. Muhammed'den söz ederken 173 âyetinde onun resûl, 42'i sinde de nebi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın 4 âyetinde bizzat Muhammed, bir âyetinde de Hz. İsâ'nın kendisinden sonra gelecek resûlü müjdelerken adını kullandığı Ahmed ismi yer almaktadır. Bunlardan başka 86 âyette Allah ve Muhammed kastedilerek resûl kelime-

---

115 en-Neml, 27/20-28.
116 el-Mâîde, 5/110.
117 el-Mâide, 5/114-115.
118 Müslim, Cennet, 17.
119 el-Kasas, 28/85.

si "vav" edatı ile birlikte zikredilmiş, 17 âyette de *"bizim resûlümüz"*, *"O'nun resûlü"* anlamındaki terkipler yer almıştır. Bütün bunların dışında Kur'ân'da ikinci ve üçüncü şahıs olarak Hz. Peygamberle bağlantılı bir şekilde zikredilen zamirlerin sayısı binleri bulmaktadır. Bu bağlamda yine Allah Resûlü (sav)'ne yönelik "kul" (de ki) hitapları da sayısal anlamda 300'den fazla âyette karşımıza çıkmaktadır. Kısacası Kur'ân, pek çok nassında kendisinin ilk muhatabı ve ilk müfessiri durumunda bulunan Hz. Muhammed'e çok yoğun bir şekilde yer vermiştir.

a. Beşerî Yönü

Kur'ân'a göre Hz. Muhammed de diğer insanlar gibi bir beşerdir. Nitekim bu husus Kur'ân'ın iki âyetinde قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ *"(Ey Muhammed) De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım..."*[120] şeklinde ifade edilmiştir. Şunu hemen belirtelim ki, Kur'ân'ın beşer olarak takdim ettiği Hz. Muhammed, قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ Allah dilemedikçe kendisine fayda ve zarar verecek bir güce sahip olmayan[121], قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ilâhi hazinelerin kendi yanında bulunmadığı, gaybı bilmeyen ve melek olduğunu söylemeyen[122], قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ama Allah'a inananların ilki olan[123], diğer insanlar gibi evlenip yuva kuran[124], bazen eşleriyle tartışan[125], bazen eşlerinden birine verdiği bir sırrın ifşasından dolayı üzülen[126], bazen de etrafındaki bir kısım fakir insanlara yemek davetleri veren[127] bir insandır.

120 el-Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.
121 el-A'râf, 7/188; Yûnus, 10/49.
122 el-En'âm, 50.
123 el-En'âm, 6/14.
124 el-Ahzâb, 33/6.
125 el-Ahzâb, 33/28-29; et-Tahrîm, 66/5.
126 et-Tahrîm, 66/3-6.
127 el-Ahzâb, 33/53.

Şimdi bu noktada insanın aklına şöyle bir soru gelebilir. Acaba Kur'ân neden Hz. Peygamberle ilgili bu tür bilgilere yer vermiştir? Hemen belirtelim ki, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in insan olduğunun vurgulanması, bunun nüzûl döneminde bir sorun olduğundan kaynaklanmaktadır. Bilindiği kadarıyla câhiliye putperestliğinin bir parçası olan kâhinlik yani gelecekten haber verme, cinlerin gayptan haber verdiği ve meleklerin Allah'ın kızları olduğu gibi telakkiler, zihinleri, gerçek anlamda ilâhi olanla olmayanı, tabii olanla tabiatüstü olanı ayıramayacak derecede körleştirmişti. Bu zayıflatılmış zihin yapısından dolayı câhiliye Arapları kendi içlerinden, her yönüyle normal olan bir insanın Allah'tan vahiy almasını kavramakta ve kabullenmekte güçlük çekiyorlardı. Onlara göre bir insanın Allah'la ilgişkiye girebilmesi, onun günlük hayatında da olağanüstülüklerle donatılmış olmasını gerektirmeliydi. Bunun için وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا *"Onlar (bir de) şöyle dediler: Bu ne biçim peygamber; (bizler gibi) yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor! Halbuki ona bir melek indirilmeli, kendisiyle birlikte o da uyarıcı olmalıydı!"*[128] diyorlardı. Oysa öteden beri tanıyageldikleri Muhammed, vahiy alma iddiası dışında normal bir insandı[129]. İşte Kur'ân Hz. Muhammed'in bir beşer olduğunu vurgulayarak bir taraftan söz konusu câhiliye telakkisini yıkmış; diğer taraftan da Kur'ân'ın kaynak itibariyle Hz. Peygamberle ilişkilendirilmesi fikrini daha başlangıçta reddetmiştir.

Ancak burada şunu da ifade edelim ki, Kur'ân Hz. Peygamber'i bir beşer olarak takdim ederken onun bazı ayrıcalıklı yönlerinin bulunduğunu da dile getirmiştir. Bu konu ile ilgili âyetlerin bir kısmında onun dosdoğru yola erdirildiği (En'âm 6/161; Yâsin 36/4), yüksek bir ahlâk üzere bulunduğu (Kalem 68/4), kendisine ilim ve hikmet bahşedildiği (Bakara 2/145; Nisâ 4/113), kaba ve katı yürekli olmadığı (Âl-i İmrân 3/159), müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli davrandığı (Tevbe 9/128),

---

128 el-Furkân, 25/7.

129 Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân*, s. 565.

ilâhî yardımla desteklendiği (Enfâl 8/62; Tevbe 9/40), her an Allah'ın koruma ve gözetimi altında bulunduğu (Tûr 52/48), Allah'ın ve meleklerin kendisine salat[130] okuduğu (Ahzâb 33/56) ve her yönden örnek bir insan olduğu (Ahzâb 33/21) vb. ifadeler yer almaktadır. Bütün bu vasıfların ona verilmesi de, öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber'in, karakteri, ahlâkı, arzu ve eğilimleri farklı olan insanlara bir rehber olarak gönderilmesi sebebiyle, muhatapların bütün ihtiyaçlarını giderecek bir rûhi ve fikrî olgunlukla donatılması amacına yöneliktir. Bu sebepledir ki Resûl-i Ekrem, insanlık tarihinde siyasi, hukûki, iktisâdi ve sosyal alanlarda mutlak bir başarı elde eden tek peygamber ve tek liderdir[131]. Fakat kendisine avantaj sağlayan bunca ayrıcalıklara rağmen yine de Hz. Peygamber sıradan bir insan gibi hayatın bütün zorluklarını yaşamıştır.

b. Peygamberliği

Hz. Muhammed (sav) milâdi 610 yılında başlayan dinî-sosyal içerikli bir hareket olan İslâm'ı tebliğ ile görevlendirilmiş bir elçidir. Nitekim bu realiteyi Kur'ân, يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ *"Ey örtüye bürünen (Resûlüm!) kalk ve (insanları) uyar"*[132], قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا *"(Ey Muhammed!) De ki: "Ey insanlar! Ben hepiniz için gönderilmiş Allah'ın bir elçisiyim..."*[133], وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ *"(Ey Muhammed!) Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"*[134], يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ *"YâSîn. (Ey Muhammed!) Hikmet dolu Kur'ân'a andolsun ki, sen doğru yol üzere gönderilmiş elçilerdensin"*[135] şeklindeki beyanlarıyla çok açık ve net bir şekilde ifade etmiştir. Üstelik onun elçiliği mahalli olmayıp evrenseldir yani Allah Resûlü (sav), belli bir tarihte belli bir coğraf-

---

130 Salat Allah'a nispet edildiğinde rahmet, meleklere nispet edildiğinde istiğfâr, müminlere nisbet edilmesi durumunda da duâ anlamına gelmektedir.

131 Özel, Ahmet, "Muhammed", *DİA.*, İstanbul 2005, XXX, 432.

132 el-Müddessir, 74/1-2.

133 el-A'râf, 7/158.

134 el-Enbiya, 21/107.

135 Yâsin, 36/1-3.

yada yaşayan insanlara değil, bütün insanlara gönderilmiş bir peygamberdir. Her ne kadar Kur'ân, وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا *"Şehirlerin anası (olan Mekke'de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman için sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik..."*[136] diyorsa da bu, sözü edilen evrensel mesajın, tarihe tutunabilmesi için zorunlu olarak bir yerden ve bir toplumdan başlatılmasını ifade etmektedir. Çünkü bu konuda esasen Kur'ân'ın perspektifi, وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *"Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler"*[137] âyetiyle ortaya konulmaktadır ki, o da Allah Resûlü (sav)'nün *"kâffeten li'n-nâs"* sözünde yer alan bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olmasıdır.

Kur'ân'm dediğine göre Hz. Muhammed söz konusu elçilik misyonunu yerine getirirken, kendisine vahyedilen esasların dışına asla çıkmış değildir. Çünkü o, insanlar içinden seçilen ve nübüvvetle görevlendirilen bir peygamberdir. Böyle olması da onu Allah'a itaata ve Kur'ân'm muhtevasına bağlı kalmaya mecbur bırakmaktadır. Nitekim bu hususu Kur'ân, اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ *"Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka Tanrı yoktur. Müşriklerden yüz çevir"*[138], قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحٰى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي *"...De ki: Ben ancak Rabbimden bana vahyolunana uyarım..."*[139]. وَإِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحٰى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ *"Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir! Dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım"*[140] âyetleriyle açıkça dile getirmektedir.

---

136 eş-Şûrâ, 42/7.
137 es-Sebe', 34/28.
138 el-En'âm, 6/106.
139 el-A'râf, 7/203.
140 Yûnus, 10/15.

Hz. Muhammed peygamberlik misyonunu yerine getirirken vahiy almadığında, zaman zaman kendi bilgi birikimi ve kişisel tecrübesiyle tercihlerde bulunmuş; bazı durumlarda da karşı karşıya kaldığı bir takım olaylar sebebiyle yer yer üzülmüş ve sıkıntı çekmiştir. Ancak o, kişisel tercih ve ictihadları nedeniyle bazen ilâhi uyarılara maruz kalmış; kendisini üzen ve sıkıntı veren hususlar karşısında da bazen teselli edici beyanlarla karşılaşmıştır. Hz. Peygamber'e yönelik uyarılarla ilgili epeyce örneğe yer veren Kur'ân, Allah Resûlü'nün daha ziyade müşrik ve kâfirlerden uzak durması konusunda uyarıldığını bize haber vermektedir. وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ *"...Sakın putperestlerden olma"*[141]; وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلَهًا ءَاخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ *"Allah'la beraber başka bir Tanrıya tapınma; (Çünkü) O'ndan başka tanrı yoktur..."*[142]; وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّٰهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ *"Asla Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan olma! Yoksa kaybedenlerden olursun"*[143] vb. âyetler bunlardan bazılarıdır.

Hz. Peygamber (sav), Abdullah b. Ümmi Mektûm olayında olduğu gibi bazen bir mümine karşı sergilediği bir davranış üzerine[144], bazı durumlarda da -savaşta esir alma ya da kısas yoluyla cezalandırma gibi- vermiş olduğu bir takım kararlar sebebiyle[145] uyarılara maruz kalmıştır. Bunlara, Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasında unutma endişesiyle âyetleri tekrar etmedeki aceleliği[146], Tebük seferi için Müslümanları silah altına çağırdığı zaman hem gidilecek mesafenin uzunluğu hem de mevsimin yaz olması dolayısıyla savaşa iştirak etmede isteksizlik gösterenlere izin vermesi[147] vb. hususları da ekleyebiliriz.

---

141 el-Kasas, 28/87.

142 el-Kasas, 28/88.

143 Yûnus, 10/95.

144 el-Abese, 80/1-12. Ayrıca bkz. وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ *"(Ey Muhammed!) Sabah, akşam hoşnutluğunu isteyerek Rablerine yalvaranları kovma!..."* (el-En'âm, 6/52.

145 en-Nahl, 16/126; el-Enfâl, 8/67.

146 el-Kıyâmet, 75/16-18.

147 et-Tevbe, 9/43.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'ân bir yandan Hz. Muhammed'i, yapıp ettiklerinden dolayı uyarırken, diğer yandan da onu teselli ederek görevini kusursuzca yapmasını sağlıyordu. Nitekim bu durum şu âyetlerde dile getirilmiştir. وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ *"(Ey Muhammed!) Seni yalanlıyorlarsa (bil ki) senden önce de nice elçiler yalanlanmıştır. Bütün işler Allah'a döndürülür"*[148]; وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ *"Eğer seni yalanlıyorlarsa (bil ki) onlardan öncekileri de yalanlamışlardı. (Oysa ki) peygamberleri onlara açık âyetler (mu'cizeler) sahifeler ve aydınlatıcı kitap getermişti"*[149].

Bazen de Yüce Allah, وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ *"(Ey Muhammed!) Onların sözü seni üzmesin. Doğrusu yücelik bütünüyle Allah'a aittir. O, işitendir, bilendir"*[150]; وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ *"(Ey Muhammed!) Onlara üzülme ve kurdukları düzenlerden dolayı sıkıntıya düşme"*[151]; فَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ *"(Ey Muhammed!) Bunların sözü seni üzmesin. Biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz"*[152] diyerek elçisini teselli ediyordu.

Kur'ân bazı zamanlarda da Allah elçisini aynı anda hem uyarıyor hem de teselli ediyordu. Meselâ, فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا *"(Ey Muhammed!) Bu söze (Kur'ân'a) inanmazlarsa, herhalde onların ardından sen de üzüntüden kendini tüketeceksin"*[153] demek suretiyle müşrik Arapların Kur'ân'a inanmamaları sebebiyle elçisinin üzüldüğünü, ama aslında buna üzülmemesi gerektiğini dile getiriyordu.

c. Yetki ve Sorumlulukları

Her peygamber gibi Allah elçisi Hz. Muhammed de nübüvvetin gereği olarak bir takım yetki ve sorumluluklarla donatılmıştır. Onun söz konusu yetki ve sorumlulukları salt manevî,

---

148 el-Fâtır, 35/4.
149 el-Fâtır, 35/25.
150 Yûnus, 10/65.
151 en-Neml, 27/70.
152 Yâsin, 36/76. Ayrıca bkz. el-En'âm, 6/33; Lokman, 23.
153 el-Kehif, 18/6.

ahlâkî ve uhrevî olmayıp, bir o kadar da dünyevî, siyasî, askerî ve hukûkî içeriklidir. Çünkü İslâm dininin doğuşu ve tamamlanış süreci, aynı zamanda kabileler şeklinde yaşayan bir toplumun, organik ve ideolojik bir bütün olarak egemen bir *"devlet"* haline geliş sürecidir. Durum böyle olunca söz konusu süreci yöneten Hz. Muhammed, öncelikle içinde yaşadığı toplumu ahlâki anlamda eğiten bir önder, onun hukûki sorunlarını çözen âdil bir yargıç, siyasi sorumluluk ve yetki sahibi bir devlet başkanı ve yerine göre de bir başkomutandır. Buna göre Hz. Peygamber'in yetki ve sorumluluklarmı iki kısımda ele almak mümkündür: (1) Peygamberlikle ilgili olanlar. (2) Devlet başkanlığı, kumandanlık ve kadılıkla ilgili olanlar. Biz burada yalnızca peygamberlik görevi üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü Allah Resûlü (sav)'nün peygamberlik misyonu dışındaki diğer görev ve sorumlulukları ebedî ve evrensel ilkelere dayanmakla birlikte, mahalli ve tarihsel, yani çağının şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olmak, zaman ve mekânla sınırlı bulunmak gibi bir niteliğe sahiptir[154].

Bilindiği üzere Hz. Muhammed (sav)'in peygamberlik görevi ile ilgili yetki ve sorumlulukları da onun, Kur'ân vahyi karşısındaki yükümlülüklerinin bir uzantısıdır. Bu yükümlülükleri Kur'ân bazı kavramlarla anlatmaktadır ki, bunlar da: (1) tebliğ, (2) beyân, (3) teşri, (4) inzâr, (5) tebşirden ibarettir.

Daha önce nübüvvetin temel özelliklerini ele alırken de bahsettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in tebliğ misyonundan maksat, onun Yüce Allah'tan almış olduğu talimatları olduğu gibi muhataplara iletmesi demektir. Bu iletinin alanına giren hususlar da, Kur'ân'da yer alan ve muhatapları bir şekilde ilgilendiren her şeydir. Yani yukarıda işaret etmeye çalıştığımız konular başta olmak üzere Kur'ân'ın yer verdiği ve kişilerin hem bireysel hem de toplumsal anlamda yapmak ya da terk etmekle yükümlü kılındıkları hususların tamamıdır. Bu se-

[154] Özel, Ahmet, "Muhammed", *DİA*, XXX, 432.

bepledir ki Kur'ân Hz. Peygamber'in tebliğ misyonundan söz ederken, يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ *"Ey Elçi! Rabbinden sana indirileni bildir. Eğer (bunu) yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun..."*[155], مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ *"Elçi'ye düşen görev ancak tebliğ etmektir..."*[156]; فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ *"(Ey Muhammed!) Eğer onlar yüz çevirirlerse, (şunu bil ki) sana ancak açıkça bildirmek düşer"*[157], إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللّٰهِ وَرِسَالَاتِهِ *(Ey Muhammed! De ki:) "Benim yaptığım, yalnız Allah'ın katında olanı, O'nun gönderdiklerini bildirmektir..."*[158] şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bunlar da görüldüğü gibi muhataplarla ilgili mesajın tümünü kapsamaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Muhammed'in Kur'ân vahyi karşısındaki sorumluluklarından biri de kendisine gönderilen ilâhî mesajı açıklamasıdır ki, buna tefsir ya da beyân denilmektedir. Nitekim, وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ *"İnsanlara, kendilerine indirileni beyan etmen için sana da Kur'ân'ı indirdik..."*[159] âyeti onun bu sorumluluğuna işaret etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber tebliğ görevinin bir sonucu olarak nasıl Kur'ân'ın lafızlarını muhataplara iletme durumunda ise, aynı şekilde manasını da açıklamak durumundadır. Çünkü söz konusu âyette Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indiriliş gerekçesi beyân lafzıyla ifade edilmiştir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, eğer Allah Resûlü (sav) bu âyetin kendisine yüklediği görevi yerine getirmezse, o zaman söz konusu sorumluluğunda kusur işlemiş olacaktır. Ancak Hz. Peygamber Allah'ın yardımı ve gözetimi sayesinde her türlü kusur ve eksiklikten korunduğu için; tabiatıyla bu husustaki yükümlülüğünü de tam ve mükemmel bir şekilde yerine getirmiştir.

---

155 el-Mâide, 5/67.
156 el-Mâide, 5/99.
157 en-Nahl, 16/82;
158 el-Cin, 72/23.
159 el-Nahl, 16/44.

Hz. Muhammed'in Kur'ân vahyi karşısındaki yükümlülükleri bağlamında yukarıda sözü edilen teşri fonksiyonu da, onun Yüce Allah tarafından kendisine verilen yetkinin bir sonucudur. Esasen şâri sıfatının yegâne sahibi Allah'tır. Ancak Allah'ın verdiği yetkiye dayanarak Hz. Peygamber de Kur'ân'ın boş bıraktığı alanlarda hüküm koyabilir[160]. Buna göre Allah mutlak şâri, Hz. Peygamber de mecâzî anlamda şâri demektir. Onun söz konusu niteliğine işaret eden naslardan bazıları şöyledir: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا *"Ey İmân edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, –eğer gerçekten Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız– onu Allah' ve Resûlüne götürün. Bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir"*[161], إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا *"Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Resûlüne çağrıldıkları zaman müminlerin sözü ancak: "işittik ve itaat ettik" demeleridir..."*[162], وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ *"Allah ve Resûlü bir konuda hüküm verdikten sonra artık inanmış bir erkek ve kadının kendileriyle ilgili konularda tercih serbestisi yoktur..."*[163].

İşte bu nasların söz konusu ettiği yetkiye dayanarak Hz. Peygamber de bazı hükümler koymuştur. Sözgelimi bir kadının nikâhının halası, teyzesi, kızı ve kardeşinin kızı üzerine haram oluşu[164], köpek dişli yırtıcı hayvanların etlerinin haram kılınması[165], herhangi bir Müslümanın kâfire karşı kısas yoluyla öldürülmemesi[166], nesep açısından haram olan şeyin süt emzirme

160 Bkz. eş-Şâfii, *er-Risâle*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire 1969, s. 52; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1985, I, 114.

161 en-Nisâ, 4/59.

162 en-Nûr, 24/51.

163 el-Ahzâb, 33/36.

164 el-Buhârî, en-Nikâh, 27; Müslim, en-Nikâh, 37-39.

165 el-Buhârî, et-Tıb, 57; Müslim, es-Sıyâm, 11; Ebû Davûd, es-Sünnet, 5.

166 el-Buhârî,el-İlim, 39.

yoluyla da haram oluşu[167], çoğu sarhoş eden şeyin azının da haram kılınması[168] gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Ayrıca beş vakit namazın vakti, nasıl kılınacağı, vitir namazının vâcip oluşu, namazlarda Kâbe'den önce Beyt-i makdis'e yönelme, orucu bozan ve bozmayan şeyler, kimlere zekâtın farz olduğu, şer'i boşamanın şekli, hayızlı kadının namaz kılmaması, oruç tutmaması, büyük annenin mirası gibi hususlar da konuyla ilgili diğer örneklerdendir[169].

Hz. Peygamber (sav)'in yetki ve sorumluluklarından biri de insanları, Allah'a karış görev ve mükellefiyetleri bağlamında uyarmaktır. Kur'ân bu konudan bahsederken *"nezîr"* ve *"münzir"* sözcüklerini kullanmaktadır: وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ *"...Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım"*[170]. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ *"(Ey Muhammed!) De ki. "Ey insanlar! Ben sizin için ancak apaçık bir uyarıcıyım"*[171], وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ *"...Kendilerine bir uyarıcı gelmeyen hiçbir millet yoktur"*[172], قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ *"(Ey Muhammed! De ki: "Ben sadece bir uyarıcıyım. Gücü her şeye yeten tek Allah'tan başka tanrı yoktur"*[173].

Burada şunu hemen belirtelim ki, Allah Resûlü'nün uyarısına muhatap olanlar bütün insanlar[174], uyarı konuları da genel anlamda tevhid[175], azap[176], pişmanlık ve üzüntü günüyle karşılaşma[177] ve Allah'ın huzurunda toplanmadan korkup çekinme[178] vb. hususlardır. Yani Kur'ân bir anlamda Hz. Peygam-

---

167 el-Buhârî, eş-Şehâdet,7; en-Nikâh, 2; Müslim, er-Rıdâ', 1; Ebû Davûd, en-Nikâh, 6.

168 Ebû Davûd,el-Eşribe, 5; et-Tirmizî, el-Eşribe, 3.

169 Güngör, Mevlüt, *Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer,* (Basılmamış makale), Ankara 1995, s. 13.

170 el-Ahkâf, 46/9.

171 el-Hac, 22/49.

172 el-Fâtır, 35/224.

173 Sâd, 38/65.

174 el-Hac, 22/49.

175 Sâd, 38/65.

176 İbrâhim, 14/44.

177 Meryem, 19/39.

178 el-En'âm, 6/51.

ber'e, daha çok azap figürünü kullanarak insanları dünyada iken uyarmasını emretmektedir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in uyarıcılık görevinden söz ederken bazen de onun beşîr/müjdeleyici misyonuna yer vermektedir. Bu husustaki âyetler ekseriye Resûlullah'ın söz konusu iki fonksiyonunu birlikte zikretmektedir. إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا *"(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz seni hak ile müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik..."*[179], إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا *"(Ey Muhammed!) Şüphesiz Biz seni şâhid, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik"*[180], فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا *"(Ey Muhammed!) Biz Kur'ân'ı sakınanları müjdelemen ve inatçı toplumu uyarman için senin diline kolaylaştırdık"*[181] vb. âyetler bunlardan bazılarıdır.

II. KUR'ÂN'IN NÜZÛLÜ

Bilindiği gibi Müslümanların Kur'ân hakkındaki genel kanaatleri, onun Yüce Allah tarafından aracı bir melek vasıtasıyla Hz. Peygamber'e gönderilen ilâhî bir kitap olduğu ve Peygamber'in de yirmü üç senelik bir süre içerisinde kendisine vahyedilen Kur'ân öğretilerini Allah'tan gelen şekliyle insanlara ulaştırmak suretiyle, câhiliye toplumunu içine düştüğü vahşiliğin ızdırap-larından kurtarıp uygarlığın ve özgürlüğün eşiğine yükselttiği tarzındadır[182]. Esasen bu, Kur'ân'ın bütün zamanlar ve mekânlar için söz konusu edilebilecek bir özelliğidir. Çünkü Kur'ân evrensel bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'ân vahyi muhatap aldığı ilk insan için olduğu gibi, bugün de bütün insanlar için yegâne hidâyet rehberidir. Dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılmasında sergilediği özgün yaklaşımıyla da bu özelliğini kıyamete kadar devam ettirecektir. Ancak sözünü ettiğimiz bu ilâhî vahye geçmeden önce kendisinden evvel vahyedilen diğer kutsal kitapların inzâli konusuna bir göz atmamız yerinde olacaktır.

---

179 el-Fâtır, 35/24.

180 el-Fetih, 48/8.

181 Meryem, 19/97.

182 et-Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'ân* (trc. Ahmet Erdinç), İstanbul 1988, s. 78.

A. Kur'ân Öncesi İlâhî Kitapların Nüzûlü

İslâm inancına göre insanlığın ilk dini tevhid dînidir. Bu dinin kurucusu olan Yüce Allah, dinini tebliğ etmek üzere ilk peygamber olarak Hz. Âdem'i görevlendirmiştir. Hz. Âdem Allah Taâla'dan aldığı ilâhi vahiyle kendi zamanında yaşayan insanları irşâd etmiş, ancak daha sonraları insanlar tevhid esaslarını unutup Allah'tan başka şeylere, tabiat kuvvetlerine, kendi elleriyle yaptıkları putlara tapınmaya ve bunları Allah'a ortak koşmaya başlamışlardır. İşte bu gibi durumlarda da Allah Taâla yeniden peygamberler gönderip onları hak yola davet etmiştir. Hiç kuşkusuz Peygamberlerin söz konusu davetleri, kendilerine verilen vahiy muhtevaları çerçevesinde meydana gelmiştir. Bu vahiyler önceleri, *suhuf* (sahifeler, tabletler, levhalar)[183] halinde indirilirken sonraları kitap tarzında inmeye başlamıştır. Elbette ki bu da toplumların gelişip, ihtiyaçlarının artmasının bir sonucudur. Söz konusu kitapların sayısı dörttür. Bunlar iniş sırasına göre, Tevrât, Zebûr, İncil ve Kur'ândır. Bu yüzden biz evvela Kur'ân öncesi nâzil olan söz konusu kitapların nasıl yazıya geçirildiğini araştırıp sonra da Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından yapılan tesbiti üzerinde durmak istiyoruz. Burada şunu hemen belirtelim ki, Kur'ân öncesi ilâhî vahiylerin inzâli konusunda iki temel görüş mevcuttur. Bunlardan biri bu kitapların bütün olarak bir defada indirildiği, diğeri de Kur'ân vahyinde olduğu gibi tedrîcen yani çeşitli zaman aralıklarıyla inzâl edildiği şeklindedir.

1. Bütün Olarak İndirildiği İddiası

İslâm inancma göre Kur'ân öncesi vahiyler tek celsede bir bütün olarak indirilmiştir. Bu hususun en temel delillerinden biri, وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا *"İnkâr edenler: 'Kuran ona bir defada indirilmeliydi' derler. Oysa Biz onu böylece senin kalbine yerleştirmek için azar azar indirir ve*

183 Söz konusu sahifelerin sayısı ve hangi peygamberlere indirildiği hakkında bilgi elde etmek için bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5768.

onu ağır ağır okuruz"[184] âyetidir. Abdullah b. Abbas'a göre bu âyet Yahudilerin: "Ne olurdu bu Kur'ân da ona (Hz. Muhammed'e) Hz. Musâ'ya Tevrât'ın, Hz. İsâ'ya İncil'in, Hz. Davûd'a Zebûr'un toptan bir defada indirildiği gibi indirilseydi"[185], demeleri üzerine nâzil olmuştur. Görüldüğü gibi nüzûl sebebi olarak nakledilen rivâyet, Kur'ân öncesi vahiylerin toptan indirildiğini ifade etmektedir. Esasen bu rivâyette sözü edilen husus, Yahudilerin kendi tarihi tecrübelerine dayanmaktadır. Bu tecrübe, Yahudi tarihinde *"Sina Dağı Vahyi"* olarak bilinen konuyla ilgilidir. Yahudilere göre, Allah Tevrat'ı daha önce diğer milletlere teklif etmiş; fakat onlar bunu reddetmişler, Allah da Tevrat'ı indirmek için Yahudi toplumunu seçmiştir. Bunun üzerine, Mısır'dan çıkışın üçüncü ayında Yahudi kadınlar ve erkekler Sina Dağı'nda iken Allah sağ eline Tevrat'ı almış ve onlara Tevrat'ı kabul edip etmeyeceklerini sormuş, onlar da bu kitabı alıp Allah'a itaat edeceklerine dair söz vermişlerdir. İsrailoğullarının Tevrat'ı kabul edeceklerine dair verdikleri sözün akabinde Allah Hz. Musa'yı huzuruna çağrılıp ona on emri vermiştir. On Emrin yanında, Sina Dağı'nda Hz. Musa'ya hem Tevrat'ın tümünün hem de söz konusu kitabın tefsiri olan Mişna ve Talmud'un birlikte toplu halde verildiği görüşü de, Rabbani kaynaklarda anlatılan ve Yahudi geleneğince kabul edilen iddialar arasında yer almaktadır[186].

Gerçi Tevrat'ın inişi meselesi Yahudiler arasında da tartışılan bir konudur, ancak genel kanaat onun toptan ve yazılı olarak verildiği şeklindedir. Tevrat'ın bir defada bütün olarak vahyedildiğini ileri sürenlerin başında Rabbi Akiba ile Rabbi Şim'on ben Lakiş gelmektedir. Rabbi Akiba'ya göre Tevrat, bir defada, bütünüyle Sina Dağında verilmiş, daha sonra iki defa

---

184 el-Furkân 25/32.

185 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut ts., IX 386-387; el-Kurtubî, *el-Câmi*, XIII, 28; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 117-118; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 135. Ancak bu rivâyetin başka bir tarikinde, söz konusu temenninin Yahudilere değil, müşriklere isnâd edildiği görülmektedir.

186 Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001. s. 71.

Toplanma Çadırında (Ohel Moed) ve Moab ovasında tekrar edilmiştir. Rabbi Şim'on ben Lakiş de, Tesniye kitabının *"Bu Tevrat'ı al"* cümlesini delil göstererek, Tevrat'ın bütün olarak vahyedildiğini iddia etmiştir. Ona göre, *"Bu Tevrat Kitabını al"* demek *"kitabı tamamıyla al"* manasına gelmektedir[187].

Hz. Musa'ya indirilen vahiylerden sadece bir kısmını oluşturan ve Levhalarda yazılı olarak indirilen bu vahiy, bazı İslam âlimlerince önceki tüm vahiylere teşmil edilmiştir. Bir de buna ilave olarak bir kısım müfessir, önceki vahiylerin, kendilerine gönderildiği peygamberleri okur-yazar kabul edip, Hz. Peygamber'in ümmî olmasını ileri sürerek, Kur'ân'ın tedrîcen, önceki vahiylerin ise bir defada inzâl edildiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı ilk seslendiren İbn Fûrek (ö. 406/1015) olmuştur. Ona göre Hz. Musa, okuma yazma bildiği için vahyi yazılı olarak ve toptan almış; Hz. Peygamber ise ümmi olması nedeniyle, Kur'ân vahyi kendisine sözlü hitap olarak parça parça inzal edilmiştir[188].

Aynı şeyi Zerkeşî (ö. 794/1391) *"el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân"* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir: Hz. Peygamber *ümmi* idi yani okuma ve yazma bilmiyordu, bu nedenle önceki peygamberlerin aksine, -kolayca ezberlensin diye- Kur'ân ona parça parça indirildi. Ancak önceki peygamberler okuma-yazma bildiklerinden dolayı vahiyler onlara toptan inzâl edildi[189]. Nitekim bu husus, Süyûtî (ö. 911/1505)'nin *"el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân"* adlı eserinde de benzer ifadelerle dile getirilmektedir. Şöyle ki: Hz. Peygamber *ümmi* idi, okuma yazma bilmiyordu. Bu nedenle diğer peygamberlerden farklı olarak kolayca ezberlesin diye, âyetler ona parça parça indirildi. Ancak diğer peygamberler okur-yazar idiler, bu yüzden vahiy metinleri onlara bütün olarak inzâl edildi[190].

---

187 Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 72.

188 Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek el-İsfahânî, *Tefsiru İbn Fûrek*, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Böl., No: 50, varak 19b.

189 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 231

190 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 134.

Kısacası, Tefsir Usulüne dair yazılan birçok eserde, Kur'ân vahyinin peyderpey indirilmesi, Peygamber'in okuma yazma bilmemesi ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Buna göre, okuma yazma bildikleri için Hz. Musa'ya Tevrat, Hz. İsa'ya İncil ve Hz. Davut'a da Zebur yazılı olarak ve toptan indirilmiş; Hz. Muhammed ise okuma yazma bilmemesi nedeniyle Kur'ân'ı parça parça almıştır.

2. Tedricen İndirildiği İddiası

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi müfessirlerin önemli bir kısmının iddiasına karşılık, bazıları da Kur'ân öncesi vahiylerin, aynen Kur'ân metni gibi tederrücen inzâl edildiğini ileri sürmektedirler. Sözünü ettiğimiz müfessirler arasmda Bikâî (ö. 885/1480), İbn-i Kemâl (ö. 940/1533), Şevkânî (ö. 1250/1834), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1358/1942) ve Tâhir b. Âşur (1394/1975) 'un isimleri sayılabilir.

Bikâî hâdiseyi Furkân sûresi 32. âyet bağlamında ele alarak şunları söylemektedir: Bu âyetteki işaret, geçmiş kitaplar için söz konusu edilemez. Çünkü o kitapların nüzûlü de bazılarının vehmettiği gibi toptan inzâl biçiminde değil, parça parçadır (*müneccemdir*). Bu iddia esasen, Müslümanları şüpheye düşürmek isteyen bazı Yahudilerin uydurmalarından ibarettir. Ne yazık ki, müslümanlar bunların çoğuna aldanmış ve gereksiz yere savunma posizyonu almışlardır. Oysaki günümüz Yahudileri Tevrat'ın yirmi senelik bir süre içerisinde nâzil olduğunu itiraf etmektedirler[191].

Bikâî, söz konusu itiraftan hareketle nüzûl keyfiyetlerinin farklılığına karşı, önceki vahiylerin de aynı şekilde, sebeplere ve olaylara binaen nazil olduğunu, Tevrat âyetlerinden getir-

---

191 el-Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, XIII, 380. Bu itiraf, esasen dikkate alınması gereken bir husustur. Çünkü Tevrat'ın Kur'ân'dan farklı bir nüzûl tarzına sahip olduğu, toptan ve yazılı olarak vahyedildiği iddiası ne Kur'ân'da açıkça anlatılmakta ve ne de önceki ilahi kitaplardan Tevrat, İncil ve Zebur'un buna yönelik açık ifadeleri bulunmaktadır.

diği delillerle ispatlamaya çalışmaktadır[192]. Bikâî ayrıca وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا *"ve Allah Musa ile konuştu"*[193] âyetinin tefsirinde Hz. Musa'ya sadece yazılı levhaların değil, aynı zamanda sözlü vahyin de inzâl edildiğini ve bu sözlü kısmın tedrici bir şekilde gerçekleştiğini ileri sürmektedir[194].

Vahyin tederrücen inzâlini kabul eden âlimlerden biri de daha önce de belirttiğimiz gibi İbn-i Kemal'dır. O da Tevrat'ın on sekiz senede parça parça indirildiğini ileri sürerek Bikâî ile aynı istikamette görüş beyân etmiştir[195].

Şevkânî'ye göre de Furkân 25/32. âyette bahsi geçen iddia sahipleri, ilahi vahiylerin nüzûl keyfiyeti konusunu bilmeyen câhil kişilerdir. Esasen, كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ "*Oysa Biz onu senin kalbine yerleştirmek için* (peyderpey indirdik)" ifadesi bunlara bir cevap niteliği taşımaktadır[196].

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1358/1942) da Furkân 32. âyetin tefsirinde önceki peygamberlerin hiçbirine toptan ve yazılı bir kitabın verilmediği görüşünü serdetmektedir[197].

Konuyla ilgili görüş beyan edenler arasında yer alan âlimlerden biri de daha önce ifade ettiğimiz gibi Tâhir b. Âşur (ö. 1394/1975)'dur. Ona göre bu iddianın sahibi müşriklerdir, onlar da bilgisizlikleri sebebiyle böyle bir iddiada bulunmaktadırlar. Ayrıca İbn Âşur, Hz. Musa'ya levhalarda verilen Tevrat âyetlerinin Kur'ân'daki el-Leyl Sûresi kadar olduğunu, İncil'in Hz. İsa'nın topluluklardaki konuşmalarından oluştuğunu, Zebur'un ise aynı şekilde parça parça nazil olduğunu söylemektedir. Müşriklerin bunları ya unuttuklarını ya da bilmediklerini öne süren İbn Âşur âyetteki ifadenin, kendilerine nispet edildi-

---

192 el-Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, V, 506.

193 en-Nisa 4/164

194 el-Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, V, 507.

195 Bkz. el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Bulak 1301, XI, 2.

196 Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrût 1983, IV, 73.

197 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, V, 4584. Ayrıca bkz. *age.*, II/1528.

ği kişilerin Yahudi veya Hıristiyan olmaları durumunda da bunun bir bühtan ve iftira olacağını; çünkü onların bunu çok iyi bildiklerini iddia etmektedir[198].

Genel olarak önceki vahiy metinlerinin özel olarak da Tevrât'ın müneccemen (çeşitli zaman aralıklarıyla) inzâl edildiğini gösteren bazı deliller de mevcuttur. Bu delillere özellikle Tevrât'ın son üç kitabı Levililer, Sayılar ve Tesniye'de rastlanmaktadır[199]. Meselâ bunlardan biri, Cumartesi yasağını ihlal eden bir adamın durumu ile ilgilidir. Sayılar kitabında anlatıldığına göre İsrâiloğulları çölde Cumartesi günü odun toplayan bir adamı yakalayıp Musâ ile Hârun'un huzuruna çıkarmışlardı. Bu durumda ne yapılacağı bildirilmediği için Hz. Musâ Allah'tan hüküm gelinceye kadar o adamı hapsetmişti. Ancak daha sonra Allah o adamın taşlanarak öldürülmesini emretmiş bunun üzerine de hüküm infaz edilmiş[200]. İlgili olayı anlatan metin aynen şöyledir: *"Ve İsrailoğulları çölde iken Sebt (cumartesi) gününde odun toplayan bir adam buldular. Ve onu odun toplamakta bulanlar kendisini Musa ile Harun'un ve bütün cemaatin yanına getirdiler. Ve onu hapsettiler, çünkü ona ne yapılacağı bildirilmemişti. Ve RAB Musaya dedi: O adam mutlaka öldürülecektir. Bütün cemaat ordugâhın dışında onu taşla taşlayacaktır"*[201].

Görüldüğü gibi Kitab-ı Mukaddes'in bu âyetinde dikkat çeken bazı noktalar bulunmaktadır:

(1) Cumartesi yasağını delen bir kişinin varlığı.

(2) Kendisine daha önce verilen levhalarda hükmü bulunmadığı için Hz. Musâ'nın ortaya çıkan bu mesele hakkında hüküm beklemesi.

198 İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, y.y, ts., IX, 18. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gökkır, Necmettin, *Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden biri midir?* (Yayınlanmamış Makale), İstanbul 2010.

199 Bkz. Levililer, 16: 1-2; Sayılar, 15: 32-36; Tensiye, 31: 14.

200 Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 100.

201 Sayılar, 15: 32-36.

(3) Konuyla ilgili hüküm bildiren vahyin belli bir süre sonra gelmesi.

Bütün bunlar bize göstermektedir ki, yukarıda beyan edilen hüküm, söz konusu olaydan sonra gelmiştir. Çünkü vahiy olaydan önce gelmiş olsaydı, bu durumda Hz. Musâ'nın bu hâdisenin hükmüyle ilgili belli bir süre beklemesi söz konusu olmazdı.

Levililer kitabında da şunlar zikredilmektedir. *"Ve RABBİN önüne yaklaştıkları zaman ölen Harun'un iki oğlunun ölümünden sonra, RAB Musâ'ya söyledi ve RAB Musâ'ya dedi: Her vakit mukaddes yere, perdenin iç tarafına, sandık üzerindeki kefâretgâhın önüne girmesin diye kardeşin Harun'a söyle, tâ ki, ölmesin; çünkü ben kefâretgâh üzerinde bulutta görüneceğim"*[202]. Burada da aynı şekilde uyarı mahiyetinde gelen bir vahyin akıbetinden söz edilmektedir.

Tesniyede de şöyle bir ifade yer almaktadır: *"Ve RAB Musâ'ya dedi: İşte öleceğin günler yaklaşıyor; Yeşuu çağır ve kendisine emredeyim diye toplanma çadırında hazır olun. Ve Musâ ile Yeşu toplanma çadırında hazır oldular"*[203]. Görüldüğü gibi bu da tek celsede gelen bir kitabın muhtevası arasında yer alacak bir metin değildir. Çünkü Yüce Rab Hz. Musâ'ya gönderdiği ilk vahiyde onun ölümünün yaklaştığından söz etmez. Öyle anlaşılıyor ki bu söz, Hz. Musâ'nın ölümüne yakın bir zamanda kendisine vahyedilmiştir.

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer mesele de Çıkış kitâbının 15: 25. âyetinde, Mara denilen yerde Musâ'nın İsrâiloğulları üzerine kanun ve hüküm koyduğunun ifade edilmiş olmasıdır. Rabbî Papa, bu âyetin yorumunda, Mara'da İsrâiloğulları'na on tane hüküm konduğunu, bunların yedisinin Nuh'a verilmiş olan hükümlerden oluştuğunu geri kalanı ise, sosyal konular, Şabat ve anne-babaya hürmetle ilgili hükümlerin teşkil ettiğini söylemiştir[204].

---

[202] Levililer, 16: 1-2.

[203] Tesniye, 31: 14.

[204] Bkz. TB. Sanhedrin, 56b; TB, Şabat, 87b; Pesikta de Rab kahana, Piska 5: 6.

Hz. Musa ve İsrailoğulları'ndan bahseden bazı Kur'ân âyetleri de Tevrat'ın değişik zamanlarda indiğinin birer delili niteliğindedir. Bunun en güzel örneği, Bakara olayında görülmektedir. Bu olay Abdullah b. Abbas, Ubeyde b. Sâmit ve Ebü'l-Âliye gibi sahâbîler tarafından nakledilen bir rivâyette şöyle anlatılmaktadır: Hayli zengin ve yaşlı bir Yahudi, mirasına ve kan bedeline göz diken yeğeni tarafından öldürülüp bir yere atılmış, cinayet masum bir insanın üzerine yıkılmak istenmişti. Katilin bulunamaması yüzünden toplumda neredeyse silahlı mücadeleye varacak bir gerginlik ortaya çıkmış ve olay Hz. Musâ'ya bildirilerek ondan, söz konusu hâdiseye bir çözüm bulması talep edilmişti. Hz. Musâ da Allah'tan almış olduğu bir vahye uygun olarak bir inek kesip bunun bir parçasıyla maktülün cesedine vurmalarını İsrâiloğullarına emretmiş; denilenin yapılması üzerine de maktül dirilerek kendisini öldüren şahsın kimliğini açıklamıştı[205]. Bu husus Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ
بِاللّٰهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا
فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا
قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ
إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ
الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا
كَادُوا يَفْعَلُونَ

"Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de: 'Bizimle alay mı ediyorsun?' demişlerdi. O da: 'Câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım', demişti. "Bizim adımıza Rabbine dua et, bize onun ne olduğunu açıklasın' dediler. Musa: 'Allah diyor ki: 'O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek. 'Size emredileni hemen yapın', dedi. "Bu defa: Bizim için Rabbine dua et, bize onun rengini açıklasın, dediler. O diyor ki: 'Sarı renkli, par-

205 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 337-340; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 114; Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 142.

lak tüylü, bakanların içini açan bir inektir" dedi. "(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi anlayamadık. Biz, inşaallah emredileni yapma yolunu buluruz" dediler. (Musa) dedi ki: 'Allah şöyle buyuruyor: O, henüz boyunduruk altına alınmayan, yer sürmeyen, ekin sulamayan, serbest dolaşan (salma), renginde hiç alacası bulunmayan bir inektir. 'İşte şimdi gerçeği anlattın' dediler ve bunun üzerine (onu bulup) kestiler, ama az kalsın kesmeyeceklerdi"[206].

Görüldüğü gibi bu kıssada dikkat çeken üç temel nokta bulunmaktadır:

(1) İsrâiloğullarına bir inek kesmelerini söylediği zaman Hz. Musâ'ya söz konusu ineğin mahiyeti ve rengi konusunda sorular sorulması.

(2) Allah ile Hz. Musa ve İsrailoğulları arasındaki konuşmanın bir hitap tarzıyla gerçekleşmesi.

(3) Konuşmada Hz. Musa'nın, Allah'tan aldığı sözlü vahyi قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ *"Allah buyuruyor ki"* şeklinde aktarması.

Bütün bunlar da bize gösteriyor ki, Tevrât Hz. Musâ'ya çeşitli zamanlarda inzâl edilmiş bir vahiy mecmuasıdır. Şayet aksi söz konusu olsaydı, Tevrat'tan ve Kur'ân'dan verdiğimiz örnek metinlerin farklı ifadelerle ve farklı bağlamlarda yer alması gerekirdi.

B. Kur'ân'ın Nüzûlü

Bilindiği gibi Yüce Allah'tan sudûr eden Kur'ân Vahiy meleği Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ondan da insanlara intikal etmiştir. Bu nedenle biz burada Kur'ân vahyinin insanoğluna ulaşıncaya kadar hangi aşamalardan geçtiği konusunda bilgi vermeye çalışacağız.

---

206 el-Bakara 2/67-71.

1. Kur'ân'ın Cebrâil'e İntikali

İslâm bilginleri, Kur'ân metninin vahiy meleği Cebrâil'e[207] intikali konusunda temel iki görüş serdederler. Bu görüşlerden birine göre Cebrâil Kur'ân vahyini Levh-i mahfuz[208] dan bazı görevli melekler aracılığı ile almıştır[209]. Diğerine göre de Kur'ân'ın tamamı Cebrâil'e semâ (işitme) yoluyla verilmiştir. Bu son görüş Ehl-i sünnet'e aittir[210]. Onlara göre Yüce Allah Kur'ân'ı aracı meleğe, mahiyeti bilinmeyen bir tarzda işittirmek suretiyle inzâl etmiştir[211]. Nitekim ashabtan Nevvâs b. Sem'ân'ın nakletmiş olduğu Hz. Peygamber'in: *"Allah emrini bildirmeyi dilediğinde, vahiy ile konuşur. Konuşunca gökler şiddetle sarsılmaya başlar. Gök sâkinleri bunu işitince bayılırlar ve Allah için secdeye kapanırlar; secdeden başını ilk kaldıran Cebrâil olur. Yüce Allah dilediğini ona vahyeder. Cebrâil de (Allah'tan aldığı) vahyi meleklere ulaştırır. Her bir semâya uğradığında oranın melekleri: Rabbimiz ne buyurdu? Diye sorarlar. O da: Gerçeği söyledi, yüceler yücesi, büyükler büyüğü, O'dur der. Böylece Cibrîl, gökte veya arzda Allah'ın emrettiği yere vahyi götürür"*[212] hadisi bunu teyid etmektedir[213].

Öyle anlaşılıyor ki, sözü edilen bu görüşlerin iyi anlaşılabilmesi için *"Kelâmullah"* kavramının ne anlama geldiğini belirlemek gerekmektedir. Çünkü bu kavram, her iki görüş için de kilit konumundadır. Evvela şunu belirtelim ki, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bahis konusu değildir. Ancak az önce de belirttiğimiz gibi esasen bu husustaki ih-

---

207 Söz konusu meleği Kur'ân, "Cibril" olarak isimlendirmiştir (Bkz. el-Bakara 2/97-98).

208 Levh-i mahfuz hakkında bilgi için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts., IV, 240; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 124; el-Kurtubî, *el-Câmi*, XIX, 298-299; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5696.

209 Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 47; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 35.

210 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 35.

211 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 48.

212 İbn Kesir, *Tefsir*, III, 537; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 48; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 34.

213 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 48; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 34.

tilafların kaynağı, Kelâmullah' ın delâleti konusudur. Yani daha açık söylemek gerekirse, bu kavramla kastedilen Allah kelâmının manası mı, yoksa lafzı mıdır? Başka bir ifade ile Kelâmullah kadim (ezeli) midir, yoksa hâdis (mahlûk) midir?

İşte bu hususta da bilindiği gibi temel iki görüş vardır. Bu görüşlerden biri, Mu'tezile'ye nisbet edilen, Allah'ın kelâmı harf ve sesten ibarettir. Ancak bunlar Allah'ın zâtı ile kâim değildir. Allah söz konusu kelâmını Levh-i mahfuz, aracı melek ya da peygamberde yaratır, dolayısıyla Kelâmullah hâdistir[214] görüşüdür. Diğeri de Ehl-i sünnet'in görüşüdür ki buna göre de Kur'ân, mana itibariyle ezelidir; çünkü bu Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisidir. Ancak öz ve cevher olan bu manaların lafızlandırılması ise mahlûktur. Yani kadîm olan ilâhi kelâmın, Allah Taâlâ'dan vahiy alma durumunda olan aracı melekte vâki olmasıdır. Başka bir değişle Yüce Allah'ın, kadîm olan kelâmım (söz, ses, işaret, şifre vb. şekillerde) aracı meleğin zatında (varlığında) teşekkül ettirmesidir.

Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet'in anlayışı, Kur'ân'ın hem mana hem de lafız yönüyle mucize olması[215] esasına aykırı değildir. Çünkü ezelî olan manaların kalıba dökülmesi yani lafzî kelâmm yaratılması mahlûka (aracı meleğe) değil, Allah'a aittir[216].

Ehl-i sünnet'in Kelâmullah inancı ayrıca, إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ *"Şüphesiz o, şerefli bir elçi sözüdür..."*[217] âyetinde ifade edilen *"elçi sözü"* ibâresine de muhâlif gözükmemektedir. Çünkü kadîm manaları vahiy elçisinin zatında teşekkül ettiren Allah Taâlâ'dır. Dolayısıyla kelâm-ı lafzî itibariyle de Kur'ân, Kelâmullah konu-

---

214 et-Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1159. Burada şuna işaret etmek lazım ki, esasen Mûtezile kelâmcıları arasmda Kelâmullah'ın harf ve seslerden ibaret olup olmadığı hususun da tam bir ittifak da hasıl olmuş değildir. el-Eş'arî, Mûtezile içerisinde Kelâmullah'ın harf olmadığını savunanların da bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu konudaki farklı görüşler için bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,* İstanbul ts., I, 184 vd.

215 et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi,* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 172. Ayrıca bkz. ez-Zerkanî, *Menâhil,* I, 49

216 et-Taftazânî, *Kelâm İlmi,* s. 173.

217 el-Hâkka 69/40; Ayrıca bkz. et-Tekvir 81/19.

mundadır. *"Elçi sözü"* ibâresi ise, bu İlâhî kelâmın insana intikalini ifade etmektedir ve bu intikalde de sadece lafızların -meleğin diliyle- seslendirilmesi söz konusudur[218]. Bunu asıl aldıktan sonra, Kur'ân Vahyinin aracı melek Cebrâil'e intikalinin nasıl gerçekleşmiş olabileceği hususunu tayin etmek fazla zor olmasa gerektir. Buna göre belki de en doğru hareket, vahyin Cebrâil'e intikali konusunu işlerken zikrettiğimiz iki temel görüşü birleştirmek olacaktır. Çünkü Kur'ân'ın kendisi bizzat kadîm olan manalarının Levh-i mahfuzda bulunduğunu ifade etmektedir[219]. Söz konusu bu ezelî manaları vahiy meleğinin zâtında teşekkül ettiren de Allah olduğuna göre, bunlarm Levh-i mahfuzdan aracı meleğe intikalinin yine Allah'ın emriyle bazı melekler tarafından gerçekleştirildiğini söylemek herhalde hatalı olmaz. Nitekim, كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَة مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ *"Hayır! Şüphesiz bunlar (âyetler), değerli ve güvenilir kâtiplerin elleriyle (yazılıp) tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifelerde (yazılı) bir öğüttür"*[220] âyetlerinde ifade edilen bazı meleklerin de vahiy taşıma ve elçilik yapma görevlerinin olduğu belirtilmektedir[221]. En doğrusunu Allah bilir.

2. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e İnzâli

a. Kur'ân'ın İnzâliyle İlgili Yaklaşımlar

Bilindiği gibi vahiy meleği Cebrâil yüce Allah'tan aldığı Kur'an vahyini Hz. Peygamber'e indiriyordu. Ramazan ayında ve bu ay içerisinde yer alan Kadir gecesinde indirilmeye başlanan Kur'ân vahyinin Allah Resûlü (sav)'ne inzâli konusunda iki yaklaşım bulunmaktadır.

---

218 Ancak Süleyman Ateş, vahiy meleğinin ilâhî manaları, Araplarm konuştuğu dil kalıplarına sokarak Hz. Peygamber'e verdiğini ileri sürmektedir. Bkz. *Çağdaş Tefsir,* XI, 518. Hemen belirtelim ki bu görüşün doğruluğu bize göre tartışılabilir. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek Kur'an'ın lafzî mucizeliğini tehlikeye sokar.

219 el-Bürûc 85/21-22.

220 el-Abese 80/11-16.

221 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XXX, 35; el-Kurtubî, *el-Câmi',* XIX, 216.

(1) Kur'ân vahyi ilk önce Levh-i mahfuz'dan bir bütün olarak *"Beytül-izzet"*e (dünya semâsı) inzâl edilmiş oradan da müneccemen (çeşitli zaman aralıklarıyla) yirmi küsür yılda Hz. Peygamber'e indirilmiştir[222].

(2) Kur'ân Levh-i mahfuz'dan tedrici bir tarzda doğrudan Hz. Muhammed'e inmeye başlamış ve yaklaşık yirmi üç yıllık süre içerisinde tamamlanmıştır[223].

ez-Zerkeşî, bu iki görüşten ilkinin daha doğru olduğunu ve âlimlerin ekseriyetinin bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir[224]. Bu görüşü savunanlar kendi kanaatlerini, İbn Abbas'tan nakledilen; *"Kur'ân dünya semâsına Kadir gecesinde toptan indirildi. Oradan da yirmi küsur yıl boyunca parça parça nâzil oldu"*[225] sözüne dayandırmaktadırlar.

Ancak Süleyman Ateş, Kur'ân'ın bütün olarak dünya semâsına indirildiği hususunu doğru bulmayarak şu sözlerle tenkit etmektedir. Bazı müfessirlerin İbn Abbas'a dayanarak Kur'ân'ın önce bir bütün halinde en yakın göğe indirildiği şeklindeki sözleri ne herhangi bir âyet ve hadisle desteklenmekte ne de gerçeğe uymaktadır. Çünkü Kur'ân'ın çoğu Resûlullah (sav)'ın hayatının çeşitli safhalarını, Mekke ve Medîne'deki davet olaylarını içerir veya bu olaylarla ilgilidir. Bu olaylar da henüz vukû bulmadan, bunlardan söz eden âyetlerin Levh-i mahfuz'dan en yakın göğe inmesinin hikmeti ve izâhı yoktur[226]. Burada esasen şu sorulara cevap aramak gerekir. Kur'ân'ın Levh–i

---

222 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 228; Mennâu'l-Kattân, *Mebahis,* 35; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü,* Ankara 1983, s. 43. Kur'ân'ın bir bütün olarak dünya semâsına indirilmesine *"inzâl"*, dünya semâsından parça parça olarak Hz. Peygamber (sav)'e indirilmesine de *"tenzîl"* denilmiştir. Söz konusu kavramların manalarıyla ilgili bilgi için bkz. er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 489; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 229; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 43.

223 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 228.

224 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 228.

225 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXX, 166; el-Kurtubî, *el-Camî,* XX, 130.

226 Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir,* XI, 23.

mahfuz'da kalmasıyla dünya semâsına indirilmesi arasında ne fark vardır ki, Levh-i mahfuz'dan dünya göğüne aktarılmış olsun? *"Biz dünya semâsını lambalarla süsledik"*[227] âyetinde de ifade edildiği gibi dünya semâsı denen şu yakın gök, yıldızlarla süslü olan uzaydır. Şimdi Kur'ân bu yıldızlardan hangisine inmiştir? Allah'ın zâtî kelâmı, maddi bir kitap mıdır ki Levh-i mahfuz'dan alınsın da ona en yakın göğe aktarılsın? Allah'a andolsun ki Kur'ân'ın maddi bir kitap gibi Levh-i mahfuz'dan alınıp dünya göğüne indirildiğini ifade eden rivâyet, anlamsız ve uydurma bir hikâyeden başka bir şey değildir[228].

Burada şunu hemen belirtelim ki Süleyman Ateş bu kanaatinde haklı görünmektedir. Çünkü gerçekten de akıl, Kur'ân'ın önce dünya semâsına sonra da oradan Hz. Peygamber'e indirilişindeki hikmeti kavramakta ciddi bir biçimde zorlanmaktadır. Üstelik bu rivâyetin doğruluğunu ortaya koyacak herhangi bir nas da mevcut değildir. Bu yüzden olmalı ki bazı müfessirler söz konusu rivâyeti zayıf bularak *"kîle"* tâbiri ile nakletmişlerdir[229].

Sonuç olarak şu söylenebilir ki Kur'ân, Levh-i mahfuz'dan mahiyetini bilmediğimiz bir tarzda vahiy meleğine intikal ettirilerek, onun vasıtasıyla Hz. Peygamber'e çeşitli zaman aralıklarıyla indirilmiştir. Bu indirmede de, bazı âlimlerin iddia ettikleri gibi Kur'ân'ın sadece kadîm olan manaları değil[230], bu manaları taşıyan lafızlar da söz konusudur.

---

[227] el-Mülk 67/5.

[228] Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 307.

[229] el-Kurtubî, *el-Camî*, XX, 130. Fazlur Rahman da İbn Abbâs'a isnâd edilen bu sözle ilgili olarak şöyle demiştir: "el-Gazzâlî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi düşünürler, gayet doğru olarak bu sözdeki *"semâvâtın en alt tabakası"* ifadesini Hz. Peygamber'in kalbi olarak yorumlamışlardır. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 197.

[230] ez-Zerkeşî, bazı İslâm bilginlerinin, Kur'ân'ı Cebrâil'in Resûlullah (sav)'a mana olarak indirdiğini, lafızlandırmanın ise tamamen Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. Bkz. *el-Burhân*, I, 230.

Burada şunu da unutmamak gerekir ki, Kur'ân'ın Allah Resûlü (sav)'e intikali, melek Cebrâil'le aralarında gerçekleşen bir iletişimle meydana gelmiştir. Bu iletişimi iyi anlayabilmek için onun mahiyetini bilmek gerekmektedir. İslâm bilginlerinin tesbitlerine göre söz konusu iletişimde iki ortak nokta vardır.

(1) Bunlardan biri, aynı işaret veya anlaşma sisteminin kullanılması yani sözü edilen iletişimin gerçekleşebilmesi için kullanılan dilin, her iki tarafın anlayabileceği ortak bir dil olmasıdır[231]. Nitekim vahiy tarihine baktığımız zaman her peygambere kendi lisanıyla vahyedildiğini yani vahiy elçisinin Tevrât'ı İbranice, İncil'i Ârâmice ve Kur'ân'ı da Arapça lisanla indirdiğini görmekteyiz. Gerçi bütün vahiylerin Arapça olarak indirildiğini, sonra her peygamberin, onu kendi kavmi için terceme ettiğini söyleyenler olmuşsa da[232], bunun tutarlı olduğunu ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir.

(2) Diğeri de bu iletişimin gerçekleşmesi için vahiy esnasında konuşan ve dinleyen her iki zâtın da aynı kategoriye mensup, aynı düzeyde varlıklar olmasıdır. O halde bu tür bir vahyin gerçekleşmesi için iki varlık arasında nasıl olağanüstü bir durum meydana gelmelidir? Hemen belirtelim ki bu hususun bazı İslâm âlimleri tarafından çok iyi kavrandığı anlaşılmaktadır. Meselâ Buhâri şârihlerinden el-Kirmânî (ö. 786/1384)'nin konuyla ilgili enteresan bir tespiti vardır. Şöyleki: Vahiy, melekle insan arasında meydana gelen bir konuşmadır. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleşmedikçe yani konuşan ile dinleyen arasında bir ilişki olmadıkça, karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Bunun iki yolu vardır. Ya dinleyen konuşanın galip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar ya da konuşan dinleyenin sıfatlarına bürünerek bir beşer suretine girer. Resûlullah Muhammed (sav)'in vahiy alması her iki şekilde de vuku bulmuştur[233].

---

231 Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 156.

232 es-Süyûtî, bu görüşün İbn Ebî Hâtim tarafından Süfyânu's-Sevrî'ye isnad edildiğini bildirmektedir. Bkz. *el-İtkân*, I, 60. Ayrıca Mukâtil de, "Gök ehlinin Arapça konuştuklarını söylemiştir" Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi*, XVI, 61.

233 el-Kirmânî, *Sâhîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, I, 28.

Bu konuda görüş beyan eden âlimlerden biri de ez-Zerkeşî (ö. 794/1391)'dir. Ona göre de Hz. Peygamber (sav) hem kendisinin melekleşmesiyle hem de aracı meleğin insan suretine girmesiyle vahiy almıştır[234].

İbn Haldûn (ö. 808/1405) da peygamberlerin meleklerle münasebet kurmalarını, ancak onların melekleşmeleriyle mümkün görmektedir. İbn Haldûn'a göre bunun yolu da, peygamberlere manevî bir kuvvetin gelip kendilerini etkilemesi ve tabiatlarını değiştirmesiyle gerçekleşmektedir. Konuyla ilgili görüşü aynen şöyledir: "Vahyin nûru ortaya çıktığı vakit peygamberler yanlarında bulunanlardan büsbütün kaybolarak maneviyata yönelmiş olurlar ve dışardan bakıldığında uyku ve bayılma gibi bir hal meydana gelip, görenler onları uyuyor yahut bayılmış sanırlar. Halbuki o durumda bu hallerden hiçbirisi söz konusu değildir. Hakikatte kendileri horuldama halinde iseler de, ruhları tanrısal cezbeden ötürü yüce olan ruhlar ve meleklerle rûhânî münasebet ve temaslarda bulunup, bunları müşahedeye dalmış oldukları için beşer anlayışının büsbütün dışında bir durumdadırlar. Bu cezbe anında peygamberler fısıldayarak söylenen sözleri işitir ve anlarlar"[235].

Bize göre bu yorumlar isabetlidir. Çünkü bazı hadîsler Resûlullah (sav)'a bu tarz bir vahiy geldiği zaman onun çektiği şiddetli ızdırapları, fiziki ağrıları, sarsılışları haber vermektedir[236]. Kuşkusuz bu tür rivâyetler de göstermektedir ki Hz. Peygamber vahiy alma anında beşerî özelliklerinin ve irâdesinin dışına çıkarak tamamen ilâhî irâdenin yönetimine giriyor ve aracı meleğin getirdiği vahyi, manevî yönden onunla aynı seviyeye geldikten sonra alıyordu. Tabii ki bu durum yalnız vasıtalı vahiy için düşünülebilir. Çünkü bu vahiy tarzmda peygamber-

---

234 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229.

235 İbn Haldun, *Mukaddime*, , I, 217; Ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4259.

236 Bkz. el-Buhârî, Bed'u'l-vahy, 2; eş-Şehâdât, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 197. Ayrıca bkz. el-Buhârî, Fedâil, 2; Müslim, Fedâil, 88; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 34, 464; VI, 163.

lere vahyi getiren ve bunu onlara çeşitli şekillerde ileten bizâtihi aracı melek Cebrâil'in kendisidir. Vasıtasız vahiyde ise bu özellik yoktur. Zira o, isminden de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'in kalbine bir şekilde ilhâm edilen vahiydir. Orada aracı olarak nitelendirilen vahiy meleği ile buluşma ve ondan herhangi bir tarzda vahiy alma durumu bahis konusu değildir.

b. Kur'ân Vahyinin Başlangıcı

Vahyin başlangıcı ile ilgili Kur'ân'ın bize verdiği bilgi, onun ilk defa Ramazan ayında[237] ve Kadir gecesinde[238] gelmeye başladığı şeklindedir. Söz konusu vahyin ilk olarak nasıl indirilmeye başlandığı hususunu da Hz. Âişe (ra)'den nakledilen şu rivâyette görmekteyiz: O şöyle demektedir: "Allah'ın elçisine ilk defa vahiy, sâdık rüya yoluyla gelmeye başlamıştır. Zira onun her gördüğü rüya sabah aydınlığı gibi çıkardı. Sonra kendisine yalnızlık sevdirildi. Artık o, Hira mağarasında ibadet ediyor, yalnız azık almak için evine geliyor ve tekrar aynı mağaraya dönüyordu. Nihayet Allah Resûlü (sav)'nün mağarada bulunduğu bir esnada ona vahiy meleği gelip:

-Oku, dedi, o da,

-Ben okuma bilmem, cevabını verdi. Resûlullah buyurdu ki:

-O zaman melek beni tuttu, takatım kesilinceye kadar sıktı, sonra bırakıp tekrar:

-Oku, dedi. Ben de:

-Okuma bilmem, dedim. İkinci kez beni tuttu, takatım kesilinceye kadar sıktı ve bıraktı, yine bana:

-Oku, dedi. Ben de:

-Okuma bilmem, dedim. Yine beni tuttu, üçüncü defa sıktı ve bıraktı, sonra bana:

---

237 el-Bakara 2/185.

238 el-Kadr 97/1.

-Yaratan Rabbin adıyla oku, O insanı aşılanmış bir yumurtadan yarattı. O keremi sonsuz Rabbin adıyla oku. O kalemle öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti, dedi. Böylece Allah'ın Resûlü (sav) kendisine vahyedilen bu âyetlerin dehşetinden titreye titreye hanımı Hz. Hatice'nin yanına geldi ve:

-Beni örtün, dedi. Kendisini örttüler. Korkusu geçince başından geçen olayı Hz. Hatice'ye anlattı ve:

-Başıma bir şey gelmesinden korkuyorum, dedi. Hz. Hatice:

-Korkma, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabayı ziyaret eder, işini görmekten âciz olanların işlerini yüklenirsin, yoksula bakarsın, misafiri ağırlarsın, hak uğruna halka yardım edersin dedi ve onu amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka, İbrânice okuyup yazmasını bilen, İncil'den Allah'ın nasip ettiği kadar bir şeyler yazan, gözleri görmez ihtiyar bir insandı. Hz. Muhammed'den olayı dinleyince şunları söyledi:

-Bu sana gelen, Allah'ın Musâ'ya indirdiği Nâmus (melek)'tur. Keşke kavmin seni (yurdundan) çıkaracakları zaman ben sağ olsam, dedi. Hz. Muhammed de ona:

-Onlar beni (yurdumdan) çıkaracaklar mı ki? diye sordu. Varaka:

-Evet, çünkü senin getirdiğin gibi bir şey getiren her peygambere düşmanlık edilmiştir. Eğer o günlerine yetişirsem sana çok yardım ederim, dedi. Ancak çok geçmeden Varaka öldü[239].

Burada şu hususu da belirtelim ki, elimizdeki mevcut kaynaklar Hz. Peygamber'e ilk vahyin kırk yaşında gelmeye başladığını ve onda, vahiy esnasında bazı olağan dışı hallerin görüldüğünü kaydetmektedirler[240]. Söz konusu hallerle ilgili hadislerin bize verdiği bilgilere göre, Resûlullah (sav) vahiy esnasında âdeta kendinden geçerek en soğuk günlerde bile terler[241], uyku-

---

239 el-Buhârî, Bed'u'l-vahy, l; Müslim, el-İmân, 73; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, Mısır 1968, s. 5 vd; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, İstanbul 1991, I, 82 vd.

240 Bu konuda bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 40 vd.

241 Bu konuda nakledilen rivâyetlerin birinde Hz. Âişe şöyle demiştir: "Ben onu en soğuk bir günde kendisine vahiy gelirken gördüm, alnından ter damlaları akıyordu" Bkz. el-Buhârî, eş-Şehâdet, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 197.

su gelir[242], gözlerini belli bir noktaya diker[243], vücudu kaskatı kesilir[244], benzi sararır veya kızarır[245], vücudu ağırlaşır[246], bazen de nefes alırken horultuya benzer bir ses çıkarırdı[247]. İslâm bilginleri, Allah Resûlü Muhammed (sav)'de görülen bu belirtileri onun, Kur'ân vahyini beşeriyetten melekiyete yükseltilerek metafizik bir ortamda almış olmasına bağlamaktadırlar[248]. Çünkü onlara göre bu durum, vahiy alma esnasında Resûlullah (sav)'ın Melekût âlemine geçişindeki zorluklardan kaynaklanıyordu[249].

3. Kur'ân'ın İnzâlinde Tedricilik

Bilindiği gibi Kur'ân yaklaşık yirmi üç senelik bir süre içerisinde indirilmiştir. Vahiy zincirinin son halkasını oluşturan bu ilâhî kitabın bir defada indirilmeyip çeşitli zaman aralıklarıyla inzâl edilmesi, elbette bir hikmetin neticesiydi. Zira o, belli bir zamana ait olmayıp indiği andan itibaren bütün zamanları ve belli bir topluluğa ait olmayıp bütün insanlığı kucaklayıcı niteliktedir. Bu evrensel özelliği taşıyan Kur'ân, bir taraftan muhatap kabul ettiği toplumun ihtiyaçlarına cevap verirken, diğer taraftan da fert ve cemiyetin muhtaç olduğu tüm prensipleri içeriyordu. Dolayısıyla o, önceki vahiy muhtevalarının bir uzantısı olarak hem hal ve istikbâli düzenlemek[250] hem fert olarak insanı ruh, beden, duyular; ya da cenin, çocukluk, gençlik, yaşlılık ve ölüm-

---

242 Müslim, es-Salât, 53.

243 el-Buhârî, et-Tefsir, 75/2.

244 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş,* (trc. Ruhi Özcan), İstanbul 1994, s. 62.

245 el-Buhârî, el-Hacc, 17; el-Umre, 10.

246 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* V, 184, 190.

247 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 238; VI, 103, 150.

248 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 229; el-Kirmânî, *Sâhîhu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî,* I, 28; et-Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1161-1162; İbn Haldun, *Mukaddime,* I, 217; Elmalılı, *Hak Dini,* VI, 4259.

249 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime,* I, 217.

250 el-Kardâvî, *el-Hasâisu'l-'âmme li'l-İslâm,* Beyrut 1985, s. 105 vd.

den sonrası gibi bir ayrıma tâbi tutmaksızın bir bütün olarak ele almak hem de insanlığa yön vermek için gönderilmişti[251]. Son ilâhî vahyin inzâl amacı bu olunca elbette ki o, indirildiği toplumu, bütün insanlığa model teşkil edecek *"ideal bir ümmet"* seviyesine getirmeliydi. İşte bu noktadan hareketle Kur'ân, muhatap olarak kabul ettiği toplumun öteden beri alışageldiği ve sürdürdüğü âdet, gelenek ve değerlerin olduğunu, bütün bunların da bir anda terkedilmesinin mümkün olamayacağı gerçeğini göz önüne alarak teşride bir siyaset takip etmeye başladı[252]. Bunun için önce Allah'ın varlığı, birliği ve hükümranlığını konu alan itikâdî konular üzerinde durarak alt yapıyı oluşturdu; böylece tesis ettiği imanla ilerde getireceği kayıtlamaların, mükellefiyetlerin kolayca kabulünün gerçekleştirilmesini amaçlamış oldu[253]. Yani söz konusu vahiy, bir taraftan *"imân-ahlak"* zeminini oluştururken, diğer taraftan da daha Mekke döneminden başlamak ve genelde nazarî planda kalarak umûmî, küllî hükümlerin konulmasına (...) mukaddime olmak üzere, onlara atıflarda bulunma şeklinde bir teşri işlemini sürdürdü[254]. Medine döneminde ise, söz konusu olan bu prensip ve kuralların pratik hayata tatbik imkânını ortaya koymak suretiyle hedeflenen *"ideal ümmet"* modelini gerçekleştirdi.

Burada şu da söylenebilir ki Kur'ân'ın tedricen indirilişinde aslolan, vahyin yeni gelişmelere parelel olarak indirilmesidir. Bu, bir anlamda ferdî ve toplumsal gelişmenin ilâhî irâde istikametinde şekillenmesi ve meydana gelen problemlerin çözümü demektir. Nihâî amacı Allah'ın irâdesi doğrultusunda insanları ıslah etmek olan Kur'ân vahyinin, kendi direktiflerini, emir ve yasaklarını beyan etmek için toplumun değer ve

---

251 el-Kardâvî, *el-Hasâisu'l-'âmme*, s. 107 vd.

252 el-Medenî, *De'âimu'l-istikrâr fi't-teşri'i'l-Kur'ânî*, (Hadâratu'l-İslâm), Yıl, 1384, sy. 5/1, s. 20-21' den naklen Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 149.

253 Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 150.

254 Bkz. Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984, s. 19 vd.

davranış biçimlerini, inanç motivasyonlarını[255] ve toplumda meydana gelen fert ve cemaat bazındaki ihtilâf ve problemleri dikkate alması kadar daha tabii ne olabilir? Ancak şu da bir gerçek ki bazı Kur'ân âyet ve sûrelerinin bir sebep çerçevesine oturtularak gönderilmesi, onların sadece gaye ve hedefleriyle ilgilidir. Bu yüzden hiçbir zaman bu sebepler olmasaydı o vahiy bölümleri inmeyecekti, tarzında bir kanaat ortaya atmak doğru değildir[256]. Çünkü Kur'ân vahyi, Allah'ın ezelî bir kelâmıdır. Bu kelâm şöyle veya böyle ilâhî irâde doğrultusunda nâzil olacaktı. İşte söz konusu sebepler de, bu ilâhî irâdenin tecellisinden ibarettir. Bunun için denilebilir ki, tedrice konu olan Kur'ân vahyi ne nüzûl çağının muasırı olan toplumun örf, âdet, yaşayış, zihnî alışkanlık ve idrâk biçimlerinin ne de onu tebliğ eden zâtın hayatının bir yansıması ve onlar tarafından yönlendirilmiş güdümlü bir vahiy muhtevâsıdır (...) O, ferdî ve toplumsal düşünce alışkanlıklarını bir ilk ateşleme malzemesi olarak kullandıktan sonra, sonsuz boyutları ve imkânları kucaklayan ahlâkî, itikâdî, toplumsal, siyasî ve edebî prensipleri sinesinde toplayan ve onları çözümleyen ilâhî bir kaynaktır[257].

Kur'ân'ın tedrîcen inzâli, hükümlerde önem sırasının gözetilmiş olmasını da gündeme getirmektedir. Bu, asıl hükümlerin önce, tamamlayıcı ya da tâli derecedeki hükümlerin genellikle sonra indirilmesi şeklinde ifade edilebilir[258]. Ayrıca kolaylık ve zorluk açısından da vahyin muhtevasında yer alan hükümlerde bir tedricilik söz konusudur. Burada göze çarpan husus da mükellefiyetlerde genel olarak kolaydan zora doğru bir seyrin izlenmiş olmasıdır. Meselâ, farz olan namazın önce hem hazar hem de seferde iki rek'at olarak farz kılınıp, sonra hazar zama-

---

255 Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir 1993, s. 184.

256 Kılıç, Sadık, *Mitoloji*, s. 187.

257 Kılıç, Sadık, *Mitoloji*, s. 191.

258 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 48.

nında artırılması gibi[259]. Ancak azda olsa, bazen bunun tam tersi bir hükme rastlamak da mümkündür. Gece namazı ile ilgili emrin[260] hafifletilmesinde olduğu gibi[261].

Kur'ân'ın çeşitli zaman aralıklarıyla nâzil olması, İslâm hukukçuları açısından da büyük önem taşımaktadır. Bilindiği gibi herbir vahiy bölümü, kendisine ihtiyaç duyulduğunda veya bir vâkıa yahut bir sebep üzerine, belli bir sorunu çözmek için gelirdi. Zaten aksi de pek uygun düşmezdi. Meselâ, mirâs konusuyla ilgili bir halin söz konusu olabileceği bir ölüm hâdisesi karşısında şayet ceza hukuku ile alakalı bir vahiy gelmiş olsaydı, bu anlamsız ve yersiz olurdu[262]. Dolayısıyla hukukçular naslardan hüküm çıkarırken bu hususları da göz önünde bulundurarak sebeplerle olaylar arasında münasebet kurarlar. Bu da onlara, nasların manalarını anlama, yorumlama ve onlardan hüküm çıkarmada kolaylık sağlamış olur.

Kısacası Kur'ân-ı Kerîm'in muhteva itibariyle tedrîcen indirilişi, onun evrenselliğinden kaynaklanmaktadır. İçerisinde tarihî hâdiseler bulundursa da onun genel özelliği budur. Elbette ki bu vahiy muhtevasının evrensel boyutu yakalaması, koyduğu prensiplerin zaman aşımı ile mükemmellik kazanması sayesinde değil, daha başlangıçta mükemmel olarak indirilmesiyledir. Kur'ân vahyinin bu mükemmelliği sayesindedir ki, onun uygulama alanı bulduğu toplum, ideal bir toplum olmuş ve sonsuz âleme uzanan zaman çizgisinde oluşacak toplumlara ve ümmetlere model teşkil edecek bir olgunluğa erişmiştir[263]. İşte bu olgunluk da, ilahi prensiplerin hayatı motive eden bir unsur haline getirildiği bütün zamanlarda fonksiyonel olarak varlığını hissettirebilecek bir özelliğe sahiptir.

---

259 el-Buhârî, es-Salât, l.

260 el-Müzzemmil, 73/1-3.

261 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 151-153.

262 Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 14.

263 Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 38.

C. Kur'ân'ın Korunması

Kur'ân-ı Kerim, bazı cin ve şeytanların yüksek melekler meclisi anlamına gelen *"Mele-i a'lâ"* ya çıkarak kulak hırsızlığı yoluyla bir takım haberleri çaldıklarını[264], bundan dolayı yıldızlar ve gezegenlerle süslenen en yakın göğün koruma altına alındığını beyan etmektedir[265]. Bu koruma tabiatıyla Kur'ân vahyi için de sözkonusudur[266]. Ancak Kur'ân vahyi yalnız semâda değil arzda da korunmuştur.

1. Gökyüzünde Koruma

Göklerin düzenini koruyan, bu arada da vahyin herhangi bir müdahaleye maruz kalmadan peygamberlere ulaşmasını sağlamak için vahiy yollarmı cin ve şeytanlardan temizleyen güçlerle ilgili Kur'ân'da yedi âyet vardır. Bunlardan ikisinin özel korumadan yani vahiy yollarının cin ve şeytanlardan temizlenmesinden[267], diğerlerinin de genel bir korumadan[268] söz ettiği söylenebilir. Vahiy yollarının korunmasıyla ilgili âyetler şöyledir: وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا *"Doğrusu biz (cinler) göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Halbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi bulur"*[269].

Görüldüğü gibi bu âyetler, Hz. Peygamber'e vahiy indirilirken gökyüzünün vurucu, delici şihâblarla ve diğer sert bekçilerle doldurulduğunu, artık bundan böyle göklerden haber dinlemeye ve vahye müdahaleye kalkışan cinlere bu şihâbla-

---

264 es-Sâffat 37/8.

265 es-Sâffat 37/6-7; el-Mülk 67/5.

266 el-Cinn 72/8-9.

267 el-Cinn 72/8-9.

268 el-Hicr 15/18; es-Sâffat 37/10; el-Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5; et-Târık 86/3.

269 el-Cinn 72/8-9.

rın atıldığını bildirmektedir. Kur'an'm bu kötücül varlıklardan korunması da hem Levh-i mahfuz'da hemde Beytü'l-izze'de yani dünya semasında korunması anlamına gelmektedir. Hatta rivâyet edildiğine göre o sıralarda bu olaylar o kadar çok vuku bulmuştu ki, bunları gören Araplar, göğün sonunun geldiğini sanarak hayvanlarını serbest bırakmış ve kölelerini âzâd etmişlerdi[270]. Tabiatıyla bu durum da, insanın aklına şu soruyu getirmektedir. Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olarak gönderilmesinden önce göklere çıkıp bazı kısımlarında oturan, dolaşan ve gaybla ilgili haberler toplayan cin ve şeytanlar vahiy inmeye başladıktan sonra bundan neden menedilmişlerdir?

Kanaatimize göre bu, uzay cin ve şeytanlarının vahye müdahalesini ortadan kaldırmaya yönelik bir uygulamadan ibarettir. Tamamen özel bir koruma olarak görünen bu uygulamanın Kur'ân öncesi ilâhî vahiyler için de söz konusu olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak Kur'ân vahyi için öngörüldüğüne göre, diğer ilâhî kitapların indirilişlerinde de aynı uygulamanın mevcut olduğunu düşünmek gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm gökten haber çalmaları ve vahye müdahaleleri yasaklanan uzay cin ve şeytanlarının, söz konusu yasağı delmeye çalıştıklarında üzerlerine Şihâb yıldızlarının[271] ve rücûm yani ateş tanelerinin[272] gönderildiğinden söz etmektedir. es-Sâffat 37/10'da *"sâkıb"*, el-Hicr 15/18. âyette de *"mübîn"* sıfatıyla vasıflanan Şihâb yıldızını müfessirler, delip geçen alev[273] ve parlak ışıklı yıldız[274] diye tefsîr etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki uzay şeytanlarının yeryü-

270 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* XXX, 158; Elmalılı, *Hak Dini,* VIII, 5404; Ateş Süleyman, *Çağdaş Tefsîr,* X, 100.

271 el-Hicr 15/18; es-Sâffat 37/10; el-Cinn 72/8-9; et-Târık 86/2-3.

272 el-Mülk 67/5.

273 er-Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât,* s. 79; Elmalılı, *Hak Dini,* VI, 4048.

274 İbn Kuteybe, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân* (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 369. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XXIII, 27; XXX, 90; el-Kurtubî, *el-Câmi',* XV, 67-68.

zü şeytanları gibi ateşten yaratılmış olmaları dolayısıyla onları etkisiz duruma getirecek silahların da alelâde bir ateş enerjisi olmayıp, ondan daha üstün enerji gücüne sahip silahlar olması gerekmektedir. Bu yüzden olmalıdır ki burada tabiî ateş olan nâr değil, onun yerine *"şihâb mübîn"* ve *"şihâb sâkıb"* gibi daha yüksek enerji güçleri devreye sokulmuştur[275]. Müfessirlere göre Şihâb yıldızından çıkan alev yahut ışığın delici[276] ve yakıcı[277] özelliği yanında isabet ettiği organı koparıcı özelliği de vardır. Dolayısıyla bu ateşe maruz kalan cin ve şeytanlar belki ölmüyorlardı ama şiddetli bir şekilde yaralanıyorlardı.

Aynı özelliği taşıyan bir başka yıldız da Târık yıldızıdır[278]. Bu yıldızı Kur'ân'ın bizzat kendisi *"en-necmu's-sâkıb"* (delip geçen yıldız)[279] diye tarif etmektedir ki onun niteliği de muhtemelen, otomatik olarak belirlenen hedefe isabet edip, onu saf dışı bırakmasıdır[280]. Meşhur dirâyet müfessiri er-Râzî (ö. 606/1209) ve ondan daha önce ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) bu yıldızın karanlıkları delip geçtiğini ve herhangi bir şeye isabet ettiğinde onun içine nüfûz ederek yakıp yaktığını belirtmektedirler[281].

Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre semâda düzenin sağlanması ve vahiy yollarının cin ve şeytanlardan temizlenmesi, bu işle görevli yıldızların bizâtihi kendi varlıklarıyla değil, onlardan atılan şihâb ve rücûm yani atış taneleri ile sağlanmaktadır[282]. Bundan dolayıdır ki ne bu yıldızların yörüngelerinde bir kayma[283] ne

---

275 Delici ve kovalayıcı yıldızlarla ilgili bilgi için bkz. Yeniçeri, Celal, *Uzay Âyetleri Tefsiri,* İstanbul 1416/1995, s. 133-141.

276 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XXIII, 27-28; XXX, 90; el-Kurtubî, *el-Câmi',* XV, 68.

277 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XXIII, 28.

278 et-Târık 86/1-3.

279 et-Târık 86/3.

280 Yeniçeri, Celal, *Uzay Âyetleri Tefsiri,* s. 135.

281 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 734; er-Râzî, *Mefatîhu'l-ğayb,* XXI, 126.

282 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 577; er-Râzî, *Mefatîhu'l-ğayb,* XXX, 59; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr,* Mısır 1383/1964, V, 260.

283 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 577.

de ışıklarında bir eksilme söz konusu değildir[284]. Bu tıpkı kendisinden kor alınan bir ateş gibidir. Nasıl bir parçanın alınması ateşin kütlesinde bir eksikliğe yol açmıyorsa, kendileriyle atış yapılan yıldızlardan çıkan alev yahut ışınlar da, o yıldızlarda bir noksanlığa sebebiyet vermemektedirler[285].

2. Yeryüzünde Koruma

Kur'ân'ın yer yüzünde korunması meselesini esasen iki kısımda ele almak mümkündür. Çünkü konuyla ilgili naslara bakılırsa görülür ki Kur'ân hem tebliğ aşamasında korunmuştur hem de tebliğ sonrası kıyâmete kadar geçen süre içerisinde onun için bir koruma söz konusudur. Bu yüzden Kur'ân'ın yeryüzündeki korunmasını da iki yan başlık altında ele almak uygun olacaktır.

a. Tebliğ Aşamasında Koruma

Kur'ân, yeryüzü cin ve şeytanlarının da vahye müdahalede bulunduklarını ancak bunun da hemen sonuçsuz bırakıldığını haber vermektedir. Bu konudaki âyet şöyledir: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ *"(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki o, bir temennide bulunduğunda, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mânâ bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir"*[286].

Bu âyette yer alan *"temennî"* kelimesi her ne kadar gönlün arzu ettiği şeyi nefiste takdîr ve tasvîr etmek[287], kısacası bir şeyi dilemek ve istemek[288] anlamına geliyorsa da, müfessirlerin çoğunluğu, onun tilâvet/okumak mânâsına alınmasının daha isa-

---

284 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 577; er-Râzî, *Mefatîhu'l-ğayb,* XXX, 59-60; el-Kurtubî, *el-Câmi',* XVIII, 211.

285 er-Râzî, *Mefatîhu'l-ğayb,* XXX, 59-60.

286 el-Hacc 22/52.

287 er-Râğıb el-Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 475; Elmalılı, *Hak Dini,* V, 3414.

288 et-Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1357.

betli olacağı kanaatindedirler[289]. Buna göre sözkonusu âyet, her peygamber kendisine gelen vahyi okuduğu zaman mutlaka şeytan o peygambere müdahalede bulunarak bir takım sözler atmaya kalkışmış, ancak Allah Taâlâ şeytanın atmış olduğu düşünce ve sözleri iptal edip kendi vahyettiği âyetleri muhkemleştirmiştir, şeklinde yorumlanabilir. Bu da bize, yeryüzü şeytanlarının da vahye müdâhele etmek istediklerini ama bunun da hiçbir zaman mümkün olmadığını göstermiş olmaktadır.

Burada şunu hemen ifade edelim ki, yukarıda metin ve mealini sunduğumuz âyet bağlamında pek çok müfessir, Hz. Peygamber'e inen Kur'ân vahyine şeytanın müdahelede bulunarak, ona birşeyler kattığını, Allah Resûlü'nün de gerçek Kur'ân vahyi ile şeytanın katmış olduğu sözleri birbirinden ayıramayarak hepsini rabbânî vahiy zannederek insanlara tebliği ettiğini, ancak sonuçta Yüce Allah'ın şeytanın vahye müdahelesini boşa çıkarmak için onun kattıklarını yok ettiğini iddia etmektedirler. Onları böyle bir kanaate götüren asıl faktör de, söz konusu âyet için nüzûl sebebi olarak zikredilen Garanik olayıdır. Denildiğine göre tebliğ ettiği şeylere Mekke müşriklerinin inanmamasından dolayı büyük bir üzüntü içerisine giren Hz. Peygamber, Allah'tan kendisiyle söz konusu insanların arasını uzlaştıracak bir vahiy göndermesini istiyordu. Bir gün Kureyş'in ileri gelenlerinin oluşturduğu bir mecliste otururken Necm Sûresi nâzil oldu. Hz. Peygamber de bu sûreyi okurken, أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى *"Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncüleri olan Menât'ı?"*[290] âyetine gelince şeytan Hz. Peygamber'e vesvese vererek, (تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعلَيَ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَي) *"Bunlar yüce kuğulardır (putlardır), elbette onların şefaatları umulur"* şeklindeki sözleri onun okumasına karıştırdı. Bunun üzerine orada bulunan Kureyşliler:

---

289 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 131; er-Râğıb el-Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 476; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 79; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 230; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tesîr*, VI, 38.

290 en-Necm, 53/19-20.

-Muhammed bundan önce tanrılarımızı hiç hayırla anmamıştı. Şimdi ise onunla aramızda bir fark kalmadı. Biz de zaten Allah'ın yaratıcı ve rızık verici olduğunu kabul ediyor ve taptığımız bu putların Allah ile aramızda şefaatçı olduklarına inanıyoruz, dediler. Hz. Peygamber okumasını bitirince sûrenin sonunda secde etti; Allah Resûlü Muhammed ile birlikte Kureyşliler de secde ettiler. Akşam olunca vahiy meleği Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelerek. Necm Sûresini okumasını istedi. Resûlullah da okumaya başladı. Söz konusu ilâveye gelince Cebrâil:

-Ben sana böyle bir söz getirmedim. Bu şeytandandır, sen ne yaptın? Benim Allah katından getirmediğim şeyi insanlara okudun" dedi. Bundan dolayı Hz. Peygamber çok üzüldü ve Allah'a karşı saygısızlık etmekten dolayı çok korktu. Ancak sonunda Allah peygamberini tesilli etmek için:

-Üzülme bu sana ait özel bir durum değil, bütün peygamberler için söz konusu olan bir şeydir, anlamına gelen Hacc, 22/52. âyetini inzâl etti[291].

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız bu hâdisenin vâki olup olmadığı konusunda din bilginleri ikiye ayrılmışlardır. Bunlardan el-Ferrâ (ö. 207/822), et-Taberî (ö. 310/922), el-Bağavî (ö. 516/1022), ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Hacer (ö. 852/1448), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve el-Kastallânî, (ö. 923/1517) gibi âlimler Garânik olayının vuku bulduğunu ileri sürerken, İmâm Mâtüridî (ö. 333/944), Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240), eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), er-Râzî (ö. 606/1209) ve el-Kurtubi (ö. 671/1272) gibi bilginler de bu olayın aslının olmadığını ileri sürmektedirler. Bizim şahsî kanaatimiz de ikinci grup alimlerin görüşü istikametindedir. Yani Garânik olayı asla vâki olmamıştır. Zira böyle bir olayın tarihen sabit olduğunu ileri sürmek, Hz. Peygamber'in ismet sıfatıyla bağ-

291 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1960, I, 205; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 186; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 19; el-Kurtubî, *el-Câmi'*,V, 4473.

daşmaz. Yani ismet sıfatına rağmen Peygamberin, putlarında şefaatı umulur demesi asla mümkün değildir. Ayrıca Garânik olayı ile ilgili nakledilen rivayetler metin açısından da kabule elverişli değildir. Çünkü bu konudaki rivâyetlerin hepsi birbiriyle çelişmektedir. Bundan daha ilginci de, söz konusu olayın tarihsel açıdan da doğru olmadığıdır. Zira bu husustaki nakiller, Garanik olayının Habeşistan'a yapılan ilk hicretten sonra meydana geldiğini göstermektedir[292]. Habeşistan hicreti, peygamberliğin beşinci yılında vuku bulmuş, şeytanın ilâhî vahye karıştırdığı iddia edilen sahte vahyin iptal edileceği şeklinde yorumlanan Hacc, 22/52. âyet ise, hicretin birinci yılında[293] yani Garanik olayından sekiz yıl sonra nâzil olmuştur. Dolayısıyla bütün bu deliller göstermiştir ki, Garanik olayının vâki olmadığını ileri sürenler, kabul edenlere nazaran daha makul düşünmektedirler.

b. Tebliğ Sonrasında Koruma

Kur'ân kâinatın idare ve hükümranlığının yalnız Allah'a ait olduğunu, O'ndan başka hiçbir varlığın buna asla sahip olamayacağını beyan etmektedir. Bu hükümranlığı elinde bulunduran Mutlak Kudret, elbette ki kâinatta kurmuş olduğu ilâhî düzenin de koruyucusudur. Bu nizam içerisinde yer alan vahiy ve nübüvvet kurumunun da tabii ki O Yüce Varlık tarafından düzenlenmesinde ve korunmasında asla şüphe yoktur. O halde ilâhî irâdeye boyun eğmek istemeyen inkârcı insanların herhangi bir şekilde vahye müdahaleleri söz konusu edilebilir mi? Hemen belirtelim ki, Kur'ân bunun mümkün olmadığını; أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَاب *"Yahut göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümranlığı onların elinde midir? Öyle ise sebeplerine yapışıp (yolunu bularak) göğe yükselsinler (görelim)"*[294] âyetiyle ortaya koymaktadır. Çünkü bu âyete göre vah-

[292] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 205.

[293] es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 28, 32.

[294] Sâd 38/10.

ye müdahale, müdahaleyi mümkün kılacak mekânlara hâkim olmaya bağlıdır. Yani bir anlamda Kur'ân inkârcılara seslenerek, eğer gökler, yer ve ikisi arasında bulunanların mülkü gerçekten onların ise, o takdirde birtakım araçlarla göklere yükselsinler, vahyi kendi ellerine alıp arzularına göre peygamber tayin etsinler[295], kâinatın tahtına oturup istedikleri gibi mülklerini yönetsinler[296] şeklinde meydan okumaktadır. Tabiatıyla böyle bir meydan okuma, inkârcı insanların vahye müdahale konusundaki âcizliklerini ortaya koyma amacına yöneliktir. Dolayısıyla bu âyet gösteriyor ki ilâhî iktidara ve dini ortaya koyan vahyin kaynağına hiçbir şekilde müdahale etmek mümkün değildir. Çünkü, onlar için esasen vahyin kaynağına yükselme imkânı yoktur ve nereye gidilirse gidilsin ilâhî gücün her yerde hükmünü icrâ ettiği görülecektir. Her şey, mekândan münezzeh olan Yüce Allah'ın hükümranlığı altında olduğuna göre O'nun irâdesini kısıtlamak veya idaresine el koymak hiçbir zaman söz konusu değildir[297].

Benzer bir meydan okuma da: مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ *"Her kim Allah'ın dünya ve âhirette Peygamber'ine yardım etmeyeceğini sanıyorsa o, göğe erişmek için bir yol bulsun da oradan (peygambere gelen vahyi) kessin ve baksın ki, hile ve çaresi öfke duyduğu şeyi engelleyebilecek mi?"*[298] âyetinde göze çarpmaktadır. Gerçi bu âyette geçen semâ kelimesini tavan, sebebi de ip mânâsına alarak onu: Her kim Allah'ın, dünya ve âhirette, peygambere asla yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, o kimse tavana bir ip uzatıp atsın (ipi bağlayıp boğazına geçirsin) ve sonra da onu kessin (peygamberi çekememenin hıncı ile intihar etsin) ve bu kimse şimdi baksın, acaba hilesi, öfke duyduğu şeyi gerçekten engelleyecek mi? şeklinde yorumlayan müfessirler de vardır. Ancak

[295] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVI, 180.

[296] Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VII, 458.

[297] Yeniçeri, Celal, *Uzay Âyetleri Tefsiri*, s. 447.

[298] el-Hacc 22/15.

biz ilk dönem müfessirlerinden İbn Zeyd'in vermiş olduğu[299] yukarıdaki anlamı daha isabetli görmekteyiz. er-Râzî'nin de tercih etmiş olduğu[300] bu anlam, Sâd 38/10. âyete mânâ ve hedefler bakımından da uygunluk arzetmektedir. Zîrâ her iki âyette de bir taraftan sebeplere tutunarak göklere çıkmanın mümkün olduğu ifâde edilirken diğer taraftan da hiçbir şekilde vahyin kaynağına erişilemeyeceği ve insanların her yerde o Mutlak Varlığın mülk ve hükümranlığı içinde bulunacakları belirtilmektedir.

Kur'ân vahyinin korunması konusunu nihayete erdirirken sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki ne göklerde ne de yerde cinler, şeytanlar ve inkârcı insanlar için vahye herhangi bir tarzda müdahale sözkonusu değildir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi peygamberlere ulaşıncaya kadar vahyin her aşamasında ilâhî bir koruma mevcuttur. Bu koruma Kur'ân'ın beyanına göre tebliğ aşamasında da söz konusudur. Zira Yüce Allah, إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ *"Doğrusu Kitâb'ı biz indirdik, onun koruyucusu da biziz"*[301] buyurmaktadır. Ancak bu aşamalara kadar mevcut olan ilâhî koruma, Hz. Peygamber tarafından alınan beşerî önlemlerle, tebliğ sonrasında da devam etmiştir. Bu önlemler, Hz. Peygamber'in kendisine gelen her vahyi ezberlemesi, vahiy kâtiplerine yazdırtarak muhafaza altına alması, ashabına tebliğ etmesi ve bütün bunlarla da yetinmeyerek, meydana gelmesi ihtimal dahilinde bulunan en küçük beşerî hataları bertaraf etmek amacıyla, her senenin sonunda inzâl edilen vahiy muhtevalarını, aracı meleğe arzetmesi şeklinde ifade edilebilir. Tabiatıyla bundan sonraki koruma da her dönemde Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in uygulamalarına benzer şekilde Kur'ân'ı ezberleme, yazıya geçirme ve metnin anlamı üzerinde yoğunlaşma şeklin-

299 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII. 95.

300 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII, 16.

301 el-Hicr 15/9.

deki beşerî faaliyetlerle sürüp gitmiştir. Bütün bunların sonucu olarak da Kur'ân, indirildiği gibi korunmuş, hiç bir tebdil ve tahrife mâruz kalmamıştır. Gerçi bazı kaynaklarda insan zihninde şüphe uyandıracak bir takım rivâyetlere rastlamak mümkündür. Ancak şu kadarını söyleyelim ki bu nevi rivâyetlerin sıhhati konusunda ciddi şüpheler mevcuttur. Bu yüzden söz konusu rivâyetlerin yeniden ele alınıp tetkik edilmesinde elbetteki zaruret vardır. Biz bu söylediğimiz meseleyi daha sonra *"Kur'ân'da tahrif iddiaları"* başlığı altında ele alıp tenkidini yapmaya çalışacağız.

D. Kur'ân'ın Kaynağı

Bugün artık insanlık Kur'ân'ın, milâdi VI. asırda Mekke'de dünyaya gelen Muhammed b. Abdillah b. Abdilmuttalib isimli bir zat tarafından tebliğ edildiği konusunda hem fikirdir[302]. Çünkü bu mesele tarihen o derece sabittir ki, yeryüzünde başka hiçbir hâdise hakkında tarihin şehâdeti bu kadar kesin değildir Ancak bu Kitâbın kaynağı konusunda insanlığın ittifakından söz etmemiz, o derece mümkün görünmemektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Müslümanlar bu yüce kitabı, Resûlullah Muhammed'in Allah katından bir elçi vasıtasıyla aldığına ve metninin oluşmasında onun herhangi bir katkısının bulunmadığına kesin bir şekilde inanmaktadırlar. Buna mukabil gayr-i müslimler, özellikle batılı müsteşrikler, söz konusu kitabın indiği dönemde ona muhalefet eden müşrikler gibi çeşitli yollarla buna karşı çıkarak, Kur'ân vahyini beşer şuûrunun bir ürünü olarak gösterme gayreti içine girmişlerdir. Bu yüzden biz konuyu iki başlık altında ele alarak önce Kur'ân'ın ilâhi kaynaklı olduğunu aklî ve naklî delillerle tesbit etmeye, sonra da müsteşriklerin bu konuyla ilgili iddialarını ortaya koyarak cevaplandırmaya çalışacağız.

---

302 Krş. *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Arthur Jeffery), yy., 1954, s. 278.

1. İlâhî Kaynaklı Olduğunun Tespiti

Kur'ân, bizzat kendisinin, Arşın sahibi (Allah'ın) katında değerli, güçlü, sözü dinlenen ve güvenilen şerefli bir elçinin getirdiği talimatlardan[303] ibaret olduğunu ifade etmektedir. Burada sözü edilen elçiden maksat Cebrail olup[304] talimatlar da, Kur'ân'dan başkası değildir.

Şu bir gerçek ki Kur'ân kendisinin ilâhî kaynaklı olduğunu yüzden fazla âyetinde dile getirmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ *"...Bu Kur'ân bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu..."*[305]. اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ *"Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka Tanrı yoktur. Müşriklerden yüz çevir"*[306]. قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي *"...De ki: Ben ancak Rabbimden bana vahyolunana uyarım..."*[307]. الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ *"Elif. Lâm. Râ. (Bu Kur'ân) Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa yani her şeye galip (ve) övgüye layık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır"*[308]. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ *"...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik"*[309]. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا *"...Şehirlerin anası (olan Mekke'de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman için, sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik..."*[310].

Kur'ân vahyi, Hz. peygamber'in en büyük mucizesidir. O, kendi mucizevî doğasını altıbinin üstündeki âyetleriyle ortaya koymuştur. Gerçekten peygamberlerin hepsi kendi peygam-

---

303 et-Tekvir 81/19-20.

304 el-Bakara 2/97.

305 el-En'âm 6/19.

306 el-En'âm 6/106.

307 el-A'râf 7/203.

308 İbrahim 14/1.

309 en-Nahl 16/44.

310 eş-Şûrâ 42/7.

berliklerini benzer âyetlerle (mu'cizelerle) ispat etmişlerdir. Peygamberlik, eğer bir bireyin bilincinin çağrısı ve samimi rûhunun esini (ilhâmı) olmuş olsaydı, Hz. Peygamberin yaptığı gibi Kur'ân'ın ilâhî bir delil olduğunu iddia etmenin, ya da onun mucizevî doğasının yardımına başvurmanın hiçbir anlamı olmazdı[311].

Bilindiği gibi Kur'ân Hz. Peygamber'in ümmî olduğunu, yani okuma-yazma bilmediğini nakletmektedir[312]. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu da onun ümmî olduğunda ittifak halindedir[313]. Dolayısıyla denilebilir ki Arap ediplerinin bile benzerini getirmekten aciz kaldığı o yüce sözleri söylemeye ümmî bir peygamber nasıl güç yetirebilir?

Diğer taraftan nasıl ve ne şekilde olursa olsun Kur'ân'ın, Resûlullah (sav)'ın şahsından kaynaklandığını, fakat sonradan sözlerinin tesirini arttırmak için onu Allah'a isnâd ettiğini düşünmek bizi vâkıa ile tezada düşürecektir. Çünkü bir kimse rehberliğini ilan edip davasını birtakım mucizelerle kuvvetlendirdikten sonra kendine ait olan bir mülkü, fazîleti başkasına mal etmez. Bu mantıktan hareketle faraza Resûlullah'ın (sav) böyle bir işi bir an için de olsa yaptığını düşünecek olursak, o vakit, Allah Resûlü'nün Kur'ân öğretilerini Allah'a nisbet ederken hadislerini, özellikle âyetlerden ayırması ve sahâbilerine, onların ayrı tutulmasını emretmesi nasıl izâh edilebilir?[314] Şayet sözlerinin daha tesirli olacağı düşüncesiyle onları Allah'a nisbet etme akıllılığına gittiği söylenirse o zaman da buna, neden Resûlullah (sav) bütün sözlerini O'na nisbet ederek Allah'ın kelâmı olduğunu söylememiştir?[315] şeklinde bir soruyla cevap

---

311 et-Tabatabâî, *İslâm'da Kur'ân,* s. 82

312 Bu husustaki âyetler için bkz. el-Ankebût 29/48, el-A'râf 7/157-158.

313 Bu husus Hz. Peygamber'in ümmiliği konusu işlenirken geniş bir şekilde ele alınmıştır.

314 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü,* Ankara 1975, s. 22-24; *Hadis Tarihi,* Ankara 1977, s. 26-32; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 64.

315 Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* İzmir 1994, s. 148-149.

verilebilir. Görüldüğü gibi bu faraziye de fâsittir. Zîrâ, böyle bir şeyi kabul etmek, Hz. Peygamber'in insanları ıslah etme yolunda yalan ve göz boyama köprüsünden geçmekte sakınca görmeyen bir insan olduğunu iddia etmek demektir ki onun, gerek peygamberlikten önce gerek sonraki hayatı, bu iddiayı kesinlikle yalanlar niteliktedir. Çünkü doğruluk bütün hayatı boyunca onun en bâriz vasfı olmuştur[316]. Çocukluğundan beri hiç yalan söylemediğinden dolayı kavmi arasmda kendisine *"el-Emin"* lakabı verilmiştir ve yapmış olduğu latifelerde bile asla yalan söylememiştir[317]. Dolayısıyla böyle bir zâtın kendi söylediği sözleri Allah'a isnâd etmek gibi büyük bir iftirada bulunması[318] nasıl mümkün olabilir?

Şurası da bir gerçek ki, Kur'ân üslûbu ile hadis üslûbu arasmda büyük bir fark vardır. Bu fark, Kur'ân'ın hem lafız hem mana, sünnetin ise sadece mana yönüyle Allah'a ait olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre diyebiliriz ki eğer Kur'ân vahyedilmeyip, Hz. peygamber tarafından söylenmiş bir söz olsaydı bu, onun diğer sözlerine benzerdi. Çünkü bir insanda iki ayrı tabiat bulunmaz. Halbuki Kur'ân, üslup yönüyle Hz. Peygamber (sav)'in hadislerine benzemediği gibi hiçbir beşer sözüne de benzememektedir. Bunu, az çok Arapça zevki olan herkes kolayca anlayabilir[319]. O halde böyle bir kitabı Resûlullah (sav)'a isnâd etmek insafsızlık olmaz mı?

Daha önce de zaman zaman ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber'e vahiy geldiğinde cismânî âlemden ve şahsî irâdesinden tamamen soyutlanıp ruhânî âleme yükseliyordu[320]. Dolayısıyla

---

316 Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 149.

317 el-Buhârî, Bed'u'l-vahy, 6; Müslim, el-Cihâd, 74.

318 Kaldı ki Kur'ân, Allah'a yalan isnâd etmeyi en büyük zulüm sebebi saymaktadır. Bkz. el-Kehf 18/15; el-Ankebût 29/68.

319 Draz, Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, (trc. Suat Yıldırım), Ankara 1985, s. 110-158; Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 11.

320 el-Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhâri bi şeri''l-Kirmânî*, I, 28; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 217; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4259; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 50.

bu esnada Allah Resûlü (sav)'ünde terleme, ağırlaşma, sararma, titreme ve horlama gibi bazı haller ve ızdıraplar müşahede ediliyordu[321]. Elbetteki bu halleri Hz. Peygamber'in etrafında bulunan insanlar da görüyor ya da hissediyorlardı. İşte tamamen Resûlullah (sav)'ın manevi cephesiyle alakalı olan bu durumlar, ona hariçten vahiy geldiğini ve bunun da tamamen kendi irâde ve ihtiyarının dışında gerçekleştiğini göstermektedir[322].

Kur'ân bazı durumlarda Hz. Peygamber'i ikaz etmiştir. Bu ikazlar arasında Resûlullah (sav)'ın, görme özürlü bir zat olan İbn Ümmi Mektûm'a karşı gereken ilgiyi göstermeyip, ayrıca ısrarından dolayı da biraz yüzünü ekşitmesi[323], vahiy alma esnasında herhangi bir cümle veya kelimeyi fevt etme endişesiyle Cebrâil'in henüz okumayı tamamlamadan Resûlullah (sav)'ın dilini depretmesi ve vahyi almada acele davranması[324], Bedir Gazvesi'nde alınan müşrik esirler hakkında yapmış olduğu ictihâdın hatalı bulunması[325] ve Tebük Savaşı'nda münafıkların özür beyan ederek savaşa katılmamak için izin istemeleri üzerine Resûlullah Muhammed (sav)'in izin vermesi[326] gibi hususları sayabiliriz[327]. Bunlardan başka Resûlullah (sav), hanımlarıyla ilgili bir meselede[328], Zeyneb (ra) ile evlenmesinde[329], yakınları da olsa müşrikler için Allah'tan af dilemesi[330] gibi hususlarda da sert uyarılara maruz kalmıştır. Görüldüğü gibi bu hususlar, Kur'ân vahyinin kaynak itibariyle ilâhî olduğunun birer delili niteliğindedir.

---

321 Söz konusu haller için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 34, 464; II, 176; V, 184, 190; VI, 163.

322 Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları*, s. 11.

323 Abese 80/1-10.

324 Tâhâ 20/114; el-Kıyâme 75/16.

325 el-Enfâl 8/69.

326 et-Tevbe 9/43-44.

327 Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları*, s. 12 vd.

328 et-Tahrîm 66/1.

329 el-Ahzâb 33/77.

330 et-Tevbe 9/113.

Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonraki hayatına dikkatle bakıldığında yine Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olduğu gerçeği rahatça görülebilir. Çünkü nübüvvetten sonra bazen Resûlullah'ın başına öyle haller geliyordu ki, bu haller onun bir şeyler yapmasını ya da söylemesini gerektiriyordu. Ancak görüyoruz ki o, bazen günler, geceler hatta aylar geçmesine rağmen kendiliğinden bir şey yapmıyor ve söylemiyordu. Bunun en bâriz misâli *"İfk Hadisesi"* dir. Bilindiği gibi bu olay karşısında Resûlullah (sav) gaybı bilmeyen bir insan olarak hareket edip, konuyla ilgili âyetler[331] nâzil olmadan önce kendisini ve ailesini müdafaa edecek tarzda herhangi bir beyânda bulunmamıştır[332]. Şayet Kur'ân vahiy yoluyla Allah'tan gelmemiş olsaydı, Hz. Peygamber'in böylesine zor ve sıkıntılı bir durumda, kırk gün gibi uzun bir süre beklemesi mantık açısından doğru kabul edilebilir bir davranış olur muydu?[333]

Bütün bunlardan başka Kur'ân-ı Kerim, göklerin ve yerin yaratılışı[334], dünyanın yuvarlaklığı[335], kâinatın genişlemesi[336], çekim kanunu[337], yeryüzünün dengesi[338] ve hava basıncı[339] gibi kozmolojik hakikatlerden de bahsetmektedir[340]. Çoğu ancak yakın asırlarda keşfedilen ve hiçbir konuda modern bilime ters düşmeyen bu hususlar da aynı şekilde Kur'ân'ın, ilâhî bir kaynaktan geldiğini olabildiğince açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

331 en-Nûr 24/11-18.

332 el-Buharî, et-Tefsîr, 24/6; Müslim, et-Tevbe, 56-58.

333 Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 149-150.

334 el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7.

335 ez-Zümer 39/5; en-Nâziât 79/30.

336 ez-Zâriyât 51/47.

337 er-Ra'd 13/2; Lokmân 31/10.

338 er-Ra'd 13/3; el-Hicr 15/19; en-Nahl 16/15.

339 el-En'âm 6/125.

340 Bu konularda bilgi için bkz. Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1982, s. 129-165; Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mucize Kur'ân*, İstanbul 1990, s. 221-260.

Kur'ân-ı Kerim'in Allah katından gönderilen yüce bir kitap olduğunu gösteren delillerden biri de, hiç şüphesiz onun istikbâle ait olaylardan bahsetmesidir. Dikkatli bir gözle incelendiği zaman görülür ki Kur'ân bu tür olayları, bazen umumî bir tarzda hareket ederek, önce düşmanlarının kendi varlığına karşı takınacakları tavra, sonra da bu tavra uygun olarak onların başlarına gelecek sonuçlara işaret etmek suretiyle haber vermiş[341], bazen de olayların umumî taraflarına hiç yer vermeksizin tahsis cihetine gitmiştir. Meselâ müşriklerin hicretin ikinci senesinde maruz kalacakları mağlubiyetle; mecusî İranlıların ehl-i kitap olan Bizans İmparatorluğu karşısında uğrayacakları yenilgiden ve bu iki yenilginin tarih olarak aynı zamana rastlamasından bahseden Kur'ân-ı Kerim âyetlerini[342], istikbâle dair haberlere örnek olması bakımından burada zikredebiliriz.

Kur'ân ayrıca Velid b. Muğire'nin, Bedir Savaşı'nda bizzat kendi kabilesindeki insanların istihzalarına hedef olacak şekilde burnundan bir kılıç darbesiyle yaralanacağını haber vermiş[343] ve böylece mu'cizevî yönünü bir kez daha isbat etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'in istikbâle dair vermiş olduğu haberler arasında, Yahudi milletinin hep yeryüzüne dağılmış bir şekilde bulunacağından[344], Hıristiyanlığın ise kıyamete kadar daima bölünmüş olarak kalacağından[345] bahseden âyetleri sayabiliriz.

---

341 ed-Duhân 44/10-16.

342 er-Rûm 30/3-5. Bilindiği gibi ehl-i kitap olan Bizanslılar, mecusi İranlılar tarafından mağlup edilmişti. Bundan dolayı Mekke müşrikleri çok sevinmişler ve Müslümanlara: "Eğer Allah sizin dediğiniz gibi yegâne galip olsaydı, Ehl-i kitaptan olan Bizanslıları bu savaşta üstün getirirdi" tarzında sözler söylemeye başlamışlardı. İşte bunun üzerine Kur'ân mu'cize olarak yukarıda işaret edilen âyetlerle, -üç ilâ dokuz yıl içinde Bizanslılar İranlılara üstün gelecekler şeklinde- gelecekte vuku bulacak bir sonucu önceden haber verdi ve nitekim öyle de oldu milâdi 624. senede Bizanslılar, İranlıları yendiler. Ayrıca bu yıl Müslümanlar da Bedir savaşında önemli bir zafer elde ettiler. Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 11-16.

343 el-Kalem 68/16.

344 Âl-i İmrân 3/112; el-A'râf 7/167-168.

345 el-Mâide 5/14.

Bunlardan başka İslâm'ın kıyamete kadar devam edeceği[346], yeryüzünde hiçbir kuvvetin bu dini ortadan kaldıramayacağı[347] tarzında Kur'ân'ın zikretmiş olduğu haberler de, onun ilâhî kaynaktan geldiğinin açık birer kanıtıdır[348].

Kur'ân'daki bazı bilgilerin ilk bakışta zeki bir insanın ferâset ve tefekkürü ile elde edebileceği nitelikte bilgiler olduğu düşünülebilir. Ancak ciddi bir araştırma yapılınca bu fikrin ne kadar çürük ve asılsız olduğu kolayca anlaşılır. Çünkü insanın akıl ve idrâki sınırlıdır. Din konusunda tek başına hareket eden -fıtratın bozulmamış olması şartıyla- aklın ulaşabileceği sınır bellidir. O, ancak kâinatın büyüklüğüne, eşsiz nizâmına bakıp onun bir yaratıcısı ve idarecisinin olduğunu, boşuna yaratılmadığını, hikmet ve adâletle bir nizâma bağlandığını, bu sebeple insanın yapıp ettiklerinin karşılığını görebilmesi için öldükten sonra yeni bir hayatın kurulmasının zarurî olduğunu sezebilir, anlayabilir. Bundan daha ilerisine gidemez. Fakat Kur'ân'a baktığımızda onun bu noktada kalmadığını, ayrıntılı bir şekilde îmân, ibâdet, muâmelât, ahlâkî prensipler, âhiret ahvâli, yaratılış, geçmiş ve gelecekle ilgili ilmen ve mantıken çürütülmesi mümkün olmayacak tarzda bilgiler ihtivâ ettiğini görürüz. Şüphesiz bu durum da, söz konusu kitabın Allah katından olduğunu ortaya koyar[349].

Buraya kadar işaret etmeye çalıştığımız delillerden anlaşılıyor ki Kur'ân, bir beşerin sözü değil, her şeyi ilmiyle kuşatan Mutlak Varlığın katından indirilmiş ilâhî bir kitaptır.

2. Oryantalistlerin İddiaları

Oryantalistler, kendi dinlerinin kutsal kitapları olan Tevrât ve İncil'i vahiy mahsulü olarak kabul etmekle birlikte, her nedense Kur'ân-ı Kerim'in ilâhî kaynaklı olmadığında neredeyse ittifak

---

[346] er-Ra'd 13/17; İbrahim 14/24.

[347] el-Enfâl 8/36.

[348] Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 192-193.

[349] Bkz. Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 154-155.

etmiş görünmektedirler[350]. Onlarm büyük bir çoğunluğu, Kur'ân vahyinin ilâhî kaynaklı olduğuna kesin olarak delâlet eden şaheser üslûbunu hiç dikkate almadan, içerdiği fikirlerin vahye dayanmadığını ileri sürmektedir[351]. Çünkü oryantalistlere göre Hz. Muhammed (sav) Kur'ân'daki fikirleri ya çevresinde bulunan yahudi, hıristiyan ya da diğer dinlere mensup insanlardan görerek veya dinleyerek almış yahut semâvî dinlerin kutsal kitaplarında yer alan vahiy muhtevalarını okumak suretiyle elde etmiş ya da kendi şuûr altından kaynaklanmıştır. Bu sebepten dolayı konuyu üç ayrı başlık altında ele almamız uygun olacaktır.

a. Çeşitli Din Mensuplarından Alındığı İddiası

Hz. Muhammed'in söz konusu fikirleri, çevresinde bulunan diğer dinlere mensup kişilerden öğrendiğini ileri sürenlerin başında ünlü oryantalist Goldziher gelmektedir. Onun bu husustaki görüşü şöyledir: Hz. Muhammed'in şeriatı kendisinin yahudi ve hıristiyan unsurlarla olan irtibatı sebebiyle onlardan aldığı dini görüşler ve bilgilerden ibarettir. Zira o, karşılaştığı bu fikirlerden ziyadesiyle etkilenmiş, dolayısıyla bu fikirler onun kalbinin derinliklerine nüfûz ederek itikâdî esaslar haline gelmiştir. Sonra da Hz. Muhammed kalbinden taşıp gelen bu öğretileri, ilâhî bir görev olarak telakki etmiş, bunun sonucunda da onlarm vahiy için bir vasıta olduğuna bütün samimiyetiyle inanmıştır[352].

Gibb'in görüşü de Goldziher'e yakındır. O da bu konuda şunları söylemektedir: "Son zamanlardaki araştırmalar kesin olarak ispat etmiştir ki Kur'ân'daki harici tesirler, Ahd-i Atik malzemelerini ihtiva eden Hıristiyan ve Süryâni kaynaklara ulaşır"[353].

---

[350] Akdemir, Salih, *Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları,* AÜİF. Dergisi, C. XXXI, Ankara 1989, s. 189.

[351] Bkz. Sâlim, Sâsî, *ez-Zâhiretu'l-istişrâkiyye ve eseruhâ ala'd-dirâsâti'l-İslâmiyye,* Malta 1991, II, 353 vd.

[352] Goldziher, İ., *el-Akkide ve'ş-şeria fi'l-İslâm,* (trc. Muhammed Yûsuf Musâ ve arkadaşları), Beyrut ts., s. 6.

[353] Gibb, H. A. R., *Mohammedanism An Historical Survay* , Oxford University Press 1953, p. 35-45' den naklen Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 46.

Aynı kanaati, Bousquet'te de görmek mümkündür. Çünkü bu müellife göre de, Kur'ân'ın büyük bir kısmı, yahudi ve hıristiyan kültüründen veya Ahd-i Atik peygamberlerinin tarihinden alınmıştır[354].

Bernard Lewis de bu konudaki fikrini şu sözleriyle dile getirmektedir: "(...) Açıktır ki, o (Resûlullah Muhammed) yahudi ve hıristiyanların tesiri altında idi. (...) Onda, eski mukaddes kitapların etkilerini görmek mümkündü"[355].

Görüldüğü gibi bütün bunlar, herhangi bir tarihî dayanağı bulunmayan zayıf ve değersiz birer iddia, sahipleri tarafından hakikat olarak gösterilmek istenen birer tahmin ve faraziyeden ibarettir. Zîrâ, eğer onların bu iddiaları gerçek olsaydı yani Mekke kâfirleri Hz. Muhammed'in din konusundaki bilgilerini yahudi ve hıristiyanlar'dan aldığını sezmiş olsalardı, en değersiz iddiaları dahi onun aleyhine kulanmaya çalışan bu insanlar, sözkonusu meselede hiç duyarsız kalabilirler miydi?[356].

Bu konuda ileri sürülen daha başka iddialar da mevcuttur. Bunlardan birine göre de, Hz. peygamber din konusundaki fikirlerini, henüz oniki yaşındayken Suriye'ye yaptığı bir seyahat esnasında Rahip Bâhira ile gerçekleşen görüşmesi neticesinde elde etmiştir[357].

---

354 Kazımirski, *Le Coran,* Fasquelle Edition, Paris ts., (Bousquet, G. H., Introduction), p. 9-20.

355 Lewis, Bernard, *The Arabs I h History,* London 1956, p. 194'den naklen Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 46.

356 Zakzûk, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm Veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı,* (trc. Abdulaziz Hatip), İzmir 1993, s. 81.

357 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137; Zakzûk, *Oryantalizm,* s. 78. Bu hustaki iddialar için ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD.,* XXXI, Ankara 1989, s. 126; Hatip, Abdulaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar,* İstanbul 1997, s. 236-242.

Burada şunu belirtelim ki aslında efsane gibi görünen bu olayı[358] gerçek olarak kabul etsek bile[359], söz konusu görüşmenin kervandaki bütün insanların huzurunda ve kısa bir süre içinde gerçekleşmiş olması[360], Hz. Muhammed'in bu görüşmede dinleyici değil kendisine soru yöneltilen kişi durumunda bulunması[361], henüz oniki yaşında olan ve özellikle o devirde horlanan bedeviler arasında görülen bir çocuğun yüz ifadelerinden gelecekte peygamber olacağını farketmenin imkânsızlığı[362] ve nihayet Bahirâ'nın sözlerinin, Allah elçisi Muhammed'in ruhunda peygamberlik sıfatını benimseyip kabullenmesi gibi yüce bir ümidi filizlendirdiğini düşünebilmenin zorluğu[363] gibi sebepler Bahirâ olayını bir bilgi kaynağı olarak algılamamıza engel teşkil etmektedir[364].

Bu konuda müsteşriklerin ileri sürdükleri diğer bir iddia ise, Hz. Muhammed (sav)'in Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bilgileri, Mekke'nin kenar mahallelerinde ikamet edip şarap satıcılığı yapan Romalı ve Habeşistan'lı macera perest kişilerin, meyhanelerde bazı câhil kimselere İncil'in öğretilerinden bahsetmeleri esnasında, onlardan aldığı şeklindedir[365].

---

358 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137.

359 İbn Hişâm, "Her halde kendi dinini telkin etmek gibi bir maksatla onları yemeğe davet etti" diyerek Bahirâ olayının vukuuna işaret etmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *Siret Resûlillah,* Götigen 1858-1860, s. 115-117'den naklen Hamidullah, *İslam Peygamberi,* 1, 47.

360 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137.

361 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137.

362 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* 1, 47.

363 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* 1, 48.

364 Nitekim Huart *"Kur'ân'ın Yeni Bir Kaynağı"* adıyla yazmış olduğu makalesinde demiştir ki; "O zamandan beri bulunmuş, neşredilmiş ve incelenmiş olan Arapça kaynaklar, Suriye'li râhibe atfedilen bu rolün hayalden başka bir şey olmadığını göstermektedir". Bkz. Huart, *Une Nouvelle Source du Koran,* Jouras. Tuillet-août, 1904, s. 127'den naklen Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137, dp. 21.

365 Bkz. Masse, *L'İslâm,* Colin 1937, p. 21'den naklen Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 137-138. Bu hususta müşriklerin ileri sürdüğü iddialar da vardır. Bunlara göre de Hz. Peygamber Rum ve Hıristiyan dinine mensup Cebrâ, Yaîş

Burada şunu hemen belirtelim ki Hz. Muhammed'in bu tür bir münasebetinden bahseden oryantalistler, ne gariptir ki hiçbir zaman onu kanıtlayıcı mahiyette bir belge ibrâz edememişlerdir. Öyle görünüyor ki onların bu tür asılsız bir iddiayı ortaya atmaları Müslümanları, mukaddes kitapları konusunda tereddüde sevketmekten başka bir amaç taşımamaktadır. Halbuki bu iddiada öne sürülen söz konusu münasebetin var olma ihtimalini ortadan kaldıracak mahiyette elimizde birçok delil mevcuttur. Bir kere Hz. Peygamber'in bi'setten önceki uğraşılarını çok iyi bilmekteyiz. Güvenilir tarihi kaynaklar, onu bize tekbaşına çobanlık yapan[366], ticaret amacıyla kafileyle birlikte sefere çıkan[367] ve yaşadığı toplum içerisinde kabile şefleriyle bir arada bulunan bir insan olarak tanıtmaktadır[368]. Dolayısıyla ne ahlâkı, ne yaratılışı ve ne de uğraşıları itibariyle Resûlullah (sav)'ı, sözü edilen bu âdî çevrelerde tasavvur etmek mümkün değildir[369].

---

veya Bel'âm adındaki bir köleden elde ettiği bilgilerle Kur'ân'ı te'lif etmiştir. Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XIV, 119-120; Ateş, Süleyman, *Çağdaş tefsir*, V, 148. Bilindiği gibi bu iddialar üzerine, *"Şüphesiz biz onların: "Kur'ân'ı ona ancak bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'ân) apaçık bir Arapçadır"* (en-Nahl 16/103) âyeti nâzil olmuştu. Âyetten de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'e muallimlik yaptığı iddia edilen şahıs Arapça bilmeyen bir yabancıdır, kaldı ki bu dili bildiğini kabul etsek bile, Kur'ân'daki o evrensel prensiplerden haberdar olabildiğini nasıl ileri sürebiliriz?

366 İbn Sa'd, *et-Tabakât* I, 80; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 46.

367 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 47.

368 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 138.

369 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 138. Bazı tarihî kaynaklar, Resûlullah'ın peygamberlikten önceki hayatında da ilâhî koruma altında bulunduğunu, dolayısıyla müşriklik izi taşıyan şeylerden ve hoş olmayan fiillerden manevî olarak korunduğunu iddia etmektedirler. Meselâ, el-Halebî'nin naklettiği şu olay, bize bu konuda bir fikir vermektedir. Denildiğine göre Mekkelilerin yıllık bir bayramları vardı ve herkes heyecan içinde buna iştirak ediyordu. Hz. Peygamber, bu bayrama katılmamak için her yıl bir mazeret ileri sürüyordu. Yine böyle bir bayram gününde halaları Hz. Muhammed'i, diğer insanlarla beraber bu

Bunlardan başka Hz. Muhammed (sav)'in tebliğ ettiği fikirleri Yahudilik, Hristiyanlık veya başka dinlere mensup olan Arap şâirlerinden aldığı şeklinde iddialar da vardır[370]. Bu konuda da şunu hemen belirtelim ki Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber'i şiirle pek ilgisi olmayan bir kimse olarak takdim etmekte ve şiiri de ona yaraşmayan bir oyun olarak kabul etmektedir[371]. Hatta Kur'ân bu konuda bir adım daha ileri giderek: وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ *"Şâirler (e gelince) onlara da sapıklar uyarlar"*[372] demek suretiyle câhiliye şiirlerinin saçmalığına işaret etmektedir. Dolayısıyla burada şu sorulabilir. Eğer Kur'ân gerçekten, müsteşriklerin ileri sürdüğü gibi şâirlerin sözlerinden derleme bir kitap ise, şiiri yeren bu ve benzeri sözlerin onda yer almasının ne anlamı vardır?

Burada ayrıca şuna da işaret etmek gerekir ki şâirler şiirlerini özellikle şarap üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Oysa Kur'ân, bu âdeti benimsemek şöyle dursun onu, يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz"*[373] diyerek kesin bir şekilde yasaklamıştır. O halde Kur'ânî esasların şiirden alınmış olma ihtimali de, kuru bir iddiadan başka bir şey değildir[374].

---

bayrama katılmaması sebebiyle azarladılar ve ilâhî gazap ile onu korkuttular. İşte o sene Hz. Muhammed bu bayrama iştirak etti fakat tam bayram coşkunluğunun azami noktaya vardığı bir sırada, yüzü sapsarı bir şekilde ve bütün vücudu titrer bir halde akrabalarının bulunduğu çadıra kendini attı ve: "Dışarıda tuhaf birtakım insanlar gördüğünü, onların kendisini bir müşrik bayramına herhangi bir şekilde katılmaktan men ettiklerini" söyledi. Bundan dolayı ertesi yıl ne amcaları ne de halaları onu bu çeşit merasimlere katılmaya zorlamadılar. Bkz. el-Halebî, *İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-Emîn el-Me'mûn,* Kahire ts., I, 164.

370 Bu konu için bkz. *Draz, Kur'ân'ın Anlaşılmasına* Doğru, s. 147 vd; Ayrıca bkz. Hatip, Abdulaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar,* s. 264-267.

371 Yâsin 36/69.

372 eş-Şuarâ 26/224.

373 el-Mâide 5/90.

374 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 147-150. Gerçi Ümeyye b. Ebî Salt'a isnad edilen bazı dinsel temalı şiirlerden söz edilmektedir. Ancak bunların gerçekten

b. Önceki Kutsal Metinlerden Nakledildiği İddiası

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi bazı oryantalistler de, Hz. Muhammed (sav)'in dini fikirlerini, önceki kutsal metinleri okuyarak elde ettiğini ileri sürmektedirler[375].

Bu fikre de iştirak etmek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini belirtmekte[376] ve bunu da, onun peygamberliğinin ilâhîliğine delil olarak ileri sürmektedir[377]. Bu durumda okur-yazar olmayan bir zatın herhangi bir kitabı okuyarak bilgilenmesi nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini kabul etsek bile, söz konusu iddiada ileri sürüldüğü gibi önceki kutsal kitapları okuması yine de mümkün görülemez. Çünkü o zamanlar ne Eski ne de Yeni Ahit'in Arapça tercümeleri henüz yapılmamıştı. Kaynakların bildirdiğine göre Tevrât'ın Arapça tercümesi, Hz. Muhammed'in ölümünden çok sonra ortaya çıkarılmış; İncil'in Arapça tercemesine de ancak IX. ve X. asırlarda ihtiyaç duyulmuştur[378].

Kur'ân'ın önceki kutsal metinlere dayandırıldığını söyleyen oryantalistlerden biri de, G. Le Bon'dur. Bu müellif de Kur'ân'da yer alan ilkelerin esasen sar'a hastası olan Hz. Muhammed'e ait olduğunu iddia etmektedir. Vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber'de görülen terleme, titreme ve sararma

Ümeyye'ye ait olup olmadığı bilinmemektedir. Ayrıca her asırda bütün insanlığın ihtiyaçlarını karşılayabilecek mahiyette olan evrensel bir dinin ilke ve prensiplerinin bir şâirin şiirlerinden derlendiğine inanmak safdillik sayılır. O yüzden bu da diğer iddialar gibi, pusuda bekleyen düşmanların ortaya attığı saçmalıklardan başka bir şey değildir. Bkz. Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 148-150.

375 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 143. Hatip, Abdulaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar,* s. 299-304.

376 el-A'râf 7/158.

377 el-Ankebût 29/48.

378 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 146, dp, 42.

gibi bazı fiziki sarsılışlar, bu müellife göre sar'a hastalığının alâmetleridir[379]. Alman oryantalist Sprenger'in de aynı görüşte olduğu nakledilmektedir[380].

Hemen belirtelim ki bu iddianın da hiçbir tutarlı tarafı yoktur. Çünkü insanlık tarihine bakıldığı zaman yüzbinlerce insanın sar'a hastalığına tutulduğu, ancak bunlardan hiçbirinin böylesine bir din kurduğu, makul esaslar ve sözler ortaya koyduğu görülmemiştir[381].

Ayrıca saralı, kriz esnasında idrâk ve düşünme kabiliyetini tamamen kaybeder, etrafında olup bitenin farkına varamaz, şuûru durur. Halbuki Hz. Peygamber vahyin ardından insanları hukûkun, ahlâkın, ibâdetin, edebî sözlerin ve öğütlerin en mükemmel örneklerini ihtiva eden bir kitabın âyetlerini tebliğ ediyordu. Benzerini getirmekten bütün insanları âciz bırakan böylesi bir kelâm, hiç sar'alı bir kimsenin eseri olabilir mi?[382]

Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki bu hastalığa yakalanan insan, kriz dönemlerinden sonra vücut organlarında şiddetli bir ağrı ve bitkinlik hisseder. Hatta bazı hastalar karşılaştıkları bu aşırı sıkıntılar sebebiyle intiharı bile düşünebilirler. Şayet Allah Resûlü Muhammed (sav) de vahiy alırken görülen haller, sar'adan ileri gelmiş olsaydı, o buna önce üzülür, söz konusu durumu atlattıktan sonra da sevinirdi. Çünkü sar'alılarda hastalık bu tarzda seyretmektedir. Halbuki Allah Resûlü (sav)'ünde görülen haller bunun tam aksinedir. Zira o, vahyin kesildiği fetret döneminde vahiy meleği Cebrâil'i büyük bir iştiyakla beklemişti[383]. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamber asla bir sar'a hastası ve Kur'ân da asla bir beşer sözü değildir. Esa-

---

379 Le Bon, G., *Hadâratu'l-arab,* (trc. Zuaytır), Beyrut 1399, s. 141 vd' den naklen Sâlim, Sâsî, *ez-Zâhiretu'l-istişrâkiyye,* II, 353-354.

380 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* (trc. Suat Yıldırım), Erzurum 1975, s. 12.

381 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* s. 12.

382 Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş,* İstanbul 1993, s. 31.

383 Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş,* s. 31-32.

son vahyin gelişi esnasında Resûlullah (sav)'da görülen bazı haller, onda şuûrun kaybolduğunu değil, bilakis yoğunlaştığını, başka bir ifade ile onun sırf şuûr kesildiğini göstermektedir. Dolayısıyla müsteşriklerin bu iddiası da son derece tutarsızdır ve bir iftiradan ibarettir.

Burada getirdiği son derece garip nazariyesiyle bütün bunları geride bırakan Rahip Thery'nin görüşüne de yer vermek istiyoruz. Rahip Thery söz konusu iddiasını 1955 yılında, Hanna Zakarias müstear ismiyle yayınladığı "*L'Islam, Entreprise Juive, De Moise a Muhammed*" isimli iki ciltten oluşan çalışmasında açıklamıştır. Salih Akdemir'in naklettiği nazariye aynen şöyledir: Hz. Muhammed bir yahudi olan Hz. Hatice (ra) ile evlendikten sonra, gerek hanımının teşvikleri, gerekse Mekke'de bulunan bir yahudi âlimin irşad ve daveti üzerine Yahudi dinine girmiştir. Yahudiliği kabul ettikten sonra da, kendisini irşâd eden bu yahudi âlime yardım ederek Arap yarımadasının yahudileşmesine çalışmıştır. Bu batıl iddiaya göre Hz. Muhammed Allah katından gönderilmiş bir elçi olmadığı gibi, aksine bu yahudi âlimin elinde istediği gibi oynattığı bir oyuncaktan başka bir şey de değildir. Resûlullah (sav)'ın en büyük mucizesi Kur'ân'a gelince, o da bu yahudi âlimin yazmış olduğu bir kitaptır. Yahudi âlim onu, Hz. Musâ'nın İbranice olarak yazılmış kitabından Arapçaya tercüme etmiştir. Ancak bugün okuduğumuz Kur'ân, söz konusu âlimin Arapçaya çevirdiği hakiki Kur'ân değildir. Çünkü o kaybolmuştur. Yahut da onu Ebû Bekr (ra) ya da Osman (ra) yakmış, belki de kütüphanelerdeki el yazmaları arasında yok olup gitmiştir. Bugünkü Kur'ân'a gelince o, İslâm'ın esaslarını anlatan bir tarihten başka bir şey değildir[384].

Tamamen hayal mahsulü olan bu nazariyenin, ne derece saçma ve anlamsız olduğu ortadadır. Bu yüzden onu, ne bilimsellikle ne de ciddiyetle bağdaştırmak mümkün değildir.

---

384 Bkz. Akdemir, Salih, *Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed,* s. 194.

c. Hz. Muhammed'in Şuûr Altından Kaynaklandığı İddiası

Bu konuda görüş beyan eden oryantalistlerden biri, C. Brockelmann'dır. O bu hususta şöyle demektedir: Muhammed ilk defa Hira Dağı'nda şahsına has bir hads (ilhâm) şüphesini giderdi. Orada kendisine bir gün, sonradan melek *"Cebrâil"* olarak kabul ettiği bir varlığın hayali göründü. O da kendi içinde *"Tanrı elçisi"* olduğuna dair beliren sesi, buna isnad etti. (...) Böylece (Muhammed) bu hallerde iken işittiğine inandığı şeyler, ortadan kaybolur kaybolmaz, onları vahiy olarak bildirmeyi âdet haline getirdi[385].

İsviçreli bir psikolog olan Jung da vahiy mahsulü olduğu ileri sürülen şeylerin tamamen başkalarıyla ortak olan kollektif alt şuûr (ma'şerî vicdân) dan kaynaklandağını ileri sürmektedir. Jung'a göre gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dinsel inanışlarında şuur altından şuûr üstüne çıkan şeyler, beşerî faaliyetlerin kaynağını oluşturan hayat enerjisinden gelmektedir. Fertteki bu hayat enerjisi, kısmen ferdin kendine has bir özelliği, kısmen de kendisi ile içinde yaşadığı toplum ve nihayet kendisiyle insan nesli arasında ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. İşte birçok dinsel doğma, özellikle dinlerin çoğunda görülen kahramanlık figürleri hep bu kollektif alt şuûrun faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır[386].

Kısacası Jung'un görüşüne göre dini fikirler, kollektif alt şuûrdan, şuûr seviyesine çıkan düşüncelerdir. Konuya bu açıdan bakan Watt da Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslâmiyetin dayandığı vahiy tecrübelerinin söz konusu bu kollektif alt şuûrdan doğan muhtevalar olduğunu ileri sürmektedir[387].

---

385 Brockelmann, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi,* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 14.

386 Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi,* (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982, s. 149.

387 Watt, *İslâm Vahyi,* s. 150.

Görüldüğü gibi Brockelmann Kur'ân'ın köklü bir sistem olmayıp onun, tamamen peygamberin hayalinden kaynaklanan asılsız fikirlerden ibaret olduğunu iddia ederken, Jung ve onun fikirlerini yeni bir yorumla sunmaya çalışan Watt da bunların başkalarıyla ortak olan kollektif alt şuûrdan kaynaklanıp, şuûr üstüne çıkan toplumsal talepler olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Halbuki Kur'ân bize, ilk vahiy esnasında Hz. Muhammed'in, kitabın ve imanın ne olduğunu bilmediğini[388], ahlâkî, ictimâî ve dinî özellik arzeden hususlardan habersiz bulunduğunu, Allah'a nasıl ibadet edileceğini, fert ve toplum için en iyi hareket kaidelerinin neler olduğunu düşünemediğini haber vermektedir[389]. O halde peygamberin bilmediği ve üzerinde yoğunlaşmadığı ancak hem kendisi hem de içinde bulunduğu toplum için hayatî önem arzetmekle birlikte, onların kültür ve düşünce boyutlarını aşan bu evrensel prensipleri bir insanın hayalinde kurması, ya da toplumun hiç bilmediği ilkeleri kollektif alt şuûrla olan bağlantısından dolayı kendi şuûrunda üretip ortaya çıkarması nasıl mümkün olabilir?

Ayrıca Jung'un dediğine bakılırsa Hz. Peygamberin, içinde yaşadığı toplumla ortak olduğu kollektif alt şuûru temsilen kendi şuurunda oluşan hususları öne çıkarırken toplumuyla asla ters düşmemesi gerekirdi. Yoksa o, azınlığı temsilen mi bazı şeyleri söylüyordu. Eğer iddia buysa, o zaman buna kollektif alt şuûr (ma'şerî vicdân) nasıl denebilir? Ama Peygamber'in ortaya attığı ve ilk zamanlar oldukça çok küçük bir azınlık tarafından tasvip gören bu prensiplere bakılırsa, bunların hiç de kollektif alt şuûrdan kaynaklanan fikirler olduğu iddia edilemez. Çünkü bu doğru olsaydı o zaman Hz. Peygamber'in toplumun geneli tarafından kabul gören fikirleri ortaya atıp, onlarla ters düşmemesi gerekirdi. Halbuki o, daha ilk günden itibaren inanan azınlığı yanına alarak toplumuyla mücadeleye girişmişti.

---

388 eş-Şûrâ 42/52.

389 ed-Duhâ 93/7.

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki bütün bu iddialar tutarsız olduğuna göre müsteşriklerin bunları ileri sürmelerindeki amaç nedir? Hemen belirtelim ki Avrupa ortaçağdan beri kaba kuvvetle yaptığı mücadelelerde mağlup edemediği Doğu'yu bir iki asırdan beri açmış olduğu fikir savaşı ile dize getirme çabasındadır. Onlardaki *"orientalizm"* tutkusu, misyonerlik ve sömürgeciliğin öncülüğünü yapmakla kalmamış, aynı zamanda kendileri için en büyük düşman saydıkları İslâm'ın temeline dinamit koyma sebebi de olmuştur. Bu anlayışla onlar, Müslümanların miras olarak elde ettikleri yüksek değerleri bir hiç mesâbesine indirmeyi, zevkli bir çalışma alanı haline getirmişlerdir[390]. Bu sebeple biz, Zakzûk'un da haklı olarak ifade ettiği gibi oryantalistlerin İslâm'ı araştırırken kullanmış oldukları metodu kabul etmiyoruz. Çünkü bu metod, Avrupa kilise taassubundan doğan yapay ve aynı zamanda semavî dinlerle beşerî fikir akımlarını aynı kefeye koymaya çalışan bir metottur[391]. Onun içindir ki oryantalistler, Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili iddialarında ittifak sağlayamadıkları gibi kendi kendilerini dahi iknâ ve tatmin edememişlerdir. Ancak yine de bu yöndeki faaliyetlerinden geri durmayarak, akıllarınca Allah'ın nûrunu söndürmeye çalışmaktadırlar. Ancak Yüce Allah hiçbir zaman buna izin vermeyecektir. يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ *"Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Halbuki onlar istemeseler de Allah nûrunu tamamlayacaktır"*[392].

Gerçek şu ki oryantalistlerin şimdiye kadar sürdürmüş oldukları bütün çabaları boşa çıkmıştır ve bundan sonra da boşa çıkacaktır. Bütün bu faaliyetlere rağmen, bin dörtyüz seneden fazla bir süre içerisinde Kur'ân'ın her geçen gün biraz daha parlayarak, insanlığı aydınlatacak nûrunu devam ettirmesi bunun en büyük delilidir.

---

390 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 47-48.

391 Zakzûk, *Oryantalizm*, s. 83.

392 es-Sâff 61/8.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN METİNLEŞMESİ

I. KUR'ÂN'IN TESBİTİ

Kaynakların belirttiğine göre Allah Resûlü (sav) hem Kur'ân hem de sünnet vahyine muhatap idi. Ancak o, kendisine gelen Kur'ân'la ilgili bütün metinleri yazdırtır, fakat sünnet vahyini bunun dışında tutarak yazıya geçirtmezdi. Yazdırtmadığı bu sünnet vahyi için o, bazen üç defa: *"Benden alın!"* buyurur[1] ve sonra açıklama yapar, bazen de: *"Bana vahyolundu ki..."* diyerek açıklardı[2]. Bu iki halin dışında bazı durumlarda da kendisine vahyin geldiğini etrafında bulunan insanlar hissederlerdi, fakat Resûlullah (sav) vahyin geldiğine işaret eden herhangi bir ifade kullanmadan doğrudan açıklamada bulunurdu[3]. Buna mukabil Hz. Peygamber eğer gelen vahiy, Kur'ân vahyi ise, onu behemehal yazdırtır[4] ve tebliğ ederdi[5]. İşte biz burada Resûlullah (sav)'ın kendisine vahyedilen Kur'ân metnini nasıl yazıya geçirttiğini, daha kapsamlı bir terimle, *"Kur'ân'ı tespiti"* meselesini ve bu hususta kullandığı metodu incelemeye çalışacağız.

A. Tespite Duyulan İhtiyaç

Belli bir coğrafyanın değil bütün insanların ve evrenin Rabbi olan Yüce Allah'ın, sevgili peygamberine vahiy yoluyla göndermiş olduğu Kur'ân, İslâm hukûku ve bütün İslâmî disiplin-

---

1 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* V, 317, 318.

2 el-Buhârî, el-İlim, 24; Müslim, el-Cenne, 64.

3 Örnek için bkz. el-Buhârî, el-Cihâd, 37; eş-Şehâdât, 15; el-Hacc, 17; el-Umre, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* IV, 104.

4 Örnek için bkz. el-Buhârî, et-Tefsir, 4/18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V, 190, 191; VI, 250

5 Hamidullah, Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyini erkekler ve kadınlar topluluğuna ayrı ayrı tebliğ ettiğini zikretmektedir. Bkz. *İslâm Peygamberi,* II, 698.

lerin temel kaynağıdır. Her şey İslâmîliğini ve meşrûluğunu ondan almaktadır. Ona dayanmayan hiçbir delil, hiçbir hüküm, hiçbir görüş ve hiçbir kurum meşrû addedilemez[6]. Kur'ân'ın bu temel kaynaklık vasfını dile getirirken eş-Şâtıbî şunları söyler: O, dinin külli esaslarını ve İslâmın bel kemiğini oluşturur; o bir hikmet pınarı, peygamberlik mu'cizesi, gözlerin ve kalplerin nurudur. Allah'a ondan başka giden yol yoktur. İnsanlığın onsuz kurtuluşu imkânsızdır[7].

İşte Müslümanların hayatında çok önemli bir yer işgal eden hatta onlar için her şey demek olan bu mu'cize Kur'ân, ebedi olarak yürürlükte kalmak üzere gönderilmiştir. Tabiatıyla bu vasfı onu, kendisinden önce gönderilen semâvî kitaplardan ayırmaktadır. Çünkü onlar, belli bir zamana, belli bir mekâna ve belli bir topluma indirilmiş kitaplardır. Halbuki Kur'ân bütün insanlığı kucaklamakta, bütün zaman ve mekânlara seslenmektedir. Elbette ki böyle bir ilâhî kitâbın indirildiği andan itibaren muhafaza altına alınması gerekli idi.

Esasen, Allah Taâlâ bu yüce kitâbın muhafazası, ona yönelik bütün saldırıların önlenmesi ve menfi durumların ortadan kaldırılması için gerekli olan her türlü vesileyi yerinde ve eksiksiz olarak yaratmıştır. Ancak şu bir gerçek ki, biz insanlar sebepler âleminde yaşamaktayız. Bu yüzden dini muhafaza hususunda elimizden gelen gayreti göstermemizi Allah bize emretmekte, sonra da kendi katından gelecek bir müjde ile bizi ümitlendirmektedir[8]. Buna göre denilebilir ki Kur'ân'ı muhafaza konusunda hakiki fâil Allah'tır. Zira koruma işini dileyen de yaratan da O'dur. Fakat Kur'ân metninin Hz. Peygamber'e intikal etmesinden sonra onu koruma görevi, -ilâhî yardımın da devam etmesiyle birlikte- Allah Resûlüne ve müminlere bırakılmıştır. İşte bu sebebledir ki, Hz. Peygamber'in zihnine nakşedilen Kur'ân metninin bir takım tespit usûlleriyle koruma altına

6 Erdoğan, Mehmet, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 65.

7 eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 329.

8 Hamidullah, *Kur'ân'ın Kerîm Tarihi Ders Notları*, s. 16.

alınmasına ihtiyaç vardı ve vahiy inmeye başladığı andan itibaren Resûlullah söz konusu tedbirleri fazlasıyla almıştı. Bu tedbirlerin neler olduğu konusunda ileride detaylı bilgi vereceğimiz için burada üzerinde durmak istemiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Hz. Peygamber Kur'ân'ı tespit konusunda üçlü bir yol takip etmek suretiyle düşmanların ona zarar verebileceği bütün kapıları, kıyamet gününe kadar bir daha açılmamak üzere kapatmıştır. Esasen Allah Resûlü (sav) bunu böyle yapma durumunda idi. Çünkü gelen her Kur'ân vahyini, hıfz, kitâbet ve yıllık mukâbele tarzındaki üçlü tespit işini, üstü kapalı da olsa Allah Taâlâ ona emretmişti[9].

Şurası bir gerçek ki eğer Allah Resûlü Kur'ân metninin muhafazası hususunda bu tedbirleri almasaydı, belki de Kur'ân da diğer semâvî kitapların âkıbetine uğramış ve bozulmuş olacaktı. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tevrât, indirildikten yaklaşık bin, İncil ise yüz sene sonra şifâhî nakilden kurtarılıp yazıya geçirildikleri için tahrif ve tebdile uğramışlardır. Buna mukabil Kur'ân, parça parça indirildiği andan itibaren ezberlenmiş, yazılmış ve her yıl Ramazan ayı boyunca o zamana kadar inen metinler Peygamber tarafından Cebrâil'e arzedilmiştir. İşte bu sebebledir ki Kur'ân bozulmaktan korunmuştur.

Sonuç olarak denilebilir ki Kur'ân diğer semâvî kitaplar gibi muayyen bir topluluğa geçici bir süre için indirilmiş değil, kıyamete kadar bütün insanlığa hitap eden evrensel nitelikte bir kitâb olduğu için elbette ki onun, hiçbir tebdil ve tahrife uğramadan nâzil olduğu gibi muhafaza edilmeye ihtiyacı vardı. Tabii ki bu da Hz. Peygamber'in, onu birtakım usûllerle tespit ettirmesiyle mümkündü. İşte Allah Resûlü (sav)'nün yaptığı da, bu görevi kusursuzca yerine getirmekten ibarettir. Zaten Resûlullah (sav)'ın diğer peygamberlere olan üstünlüklerinden biri de, kendisine vahyedilen kitâbı en sağlam usûllerle tespit ve muhafaza etmiş olmasıdır.

---

9 Bkz. el-Kalem 68/1. Ayrıca bkz. el-Kıyâme 75/17-18.

B. Tespitte Takip Edilen Yollar

Öncelikle şunu ifade edelim ki, Hz. Âdem'den bu yana gönderilen peygamberlerin kendilerine gelen kitapları koruma konusunda ne gibi gayretler gösterdiklerini bilemiyoruz[10], ama Allah Resûlünün bu hususta olağanüstü bir gayret gösterdiği tarihen sâbittir. Zira Hz. Peygamber kendisine vahyedilen Kur'ân'ı üç ayrı yolla tespit ettirmiştir. Bunlar hıfz, kitâbet ve mukâbeleden ibarettir. Şimdi sözünü ettiğimiz bu metodlar üzerinde duralım.

1. Hıfz (Ezberleme)

Kur'ân vahyinin tespitinde ilk olarak üzerinde durulması gereken husus hıfz konusudur. Çünkü Cebrâil (as)'in getirdiği Kur'ân vahyini Resûlullah (sav) ezberleyerek almış, sonra da onu yazdırmış ve tebliğ etmiştir. Buna göre diğer tespit usülleri ancak bu aşamadan sonra söz konusu edilebilir.

Tarihin kaydettiğine bakılırsa görülür ki Hz. Peygamber zamanında Kur'ân vahyinin tespiti için resmi bir tedvin yapılmakla birlikte, ezberlemeye daha çok önem verilmekteydi. Çünkü Resûlullah (sav)'ın ve vahyin ilk muhatabı olan cemiyetin hâkim vasfı, ümmîlikti ve o dönemde yazı vasıtalarını teminde de güçlük vardı. Ayrıca, Araplar kuvvetli bir hâfızaya sahip oldukları için Kur'ân bölümlerini kolayca ezberliyorlardı[11]. Hal böyle olunca tabiatıyla Kur'ân, yazılmaktan ziyade ezberleniyordu ve onu hem Hz. Peygamber hem de tebliğe muhatap olan sahâbiler ezberliyorlardı. Bu yüzden konuyu iki ayrı başlık altında incelemek istiyoruz.

a. Hz. Peygamber'in Ezberlemesi

Bilindiği gibi Peygamberimize ilk gelen vahiy, Alak Sûresi'nin ilk beş âyetidir. Elbette ki onun ilk olarak ezberlediği âyetler de, bunlar olmalıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi

---

[10] Hamidullah, *Kur'ân'ın Kerîm Tarihi Ders Notları*, s. 16-17.

[11] İzmirli, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul 1956, s. 10.

Allah Resûlü Muhammed (sav) Kur'ân vahyinin tamamını Cebrâil (as)'den, beşeriyetten melekî boyuta yükseltilerek alıyordu[12]. Ancak ilk zamanlar kendisine gelen vahyi ezberleme konusunda oldukça acele davranıyor, bir kelime ya da harfi kaçırma korkusuyla aracı melek vahyi henüz tamamlamadan tekrarlamaya başlıyor ve bu yüzden de Resulullah (sav), o esnada çok sıkıntı çekiyordu[13]. Bu durum, İbn Abbâs'tan nakledilen şu rivayette açık bir şekilde görülmektedir: "Melek Cebrâil, Hz. Peygamber'e vahiy getirdiği zaman Resûlullah, unutmamak maksadıyla gelen vahyi durmadan tekrar ettiği için sıkıntı çeker ve çektiği sıkıntı bilinirdi. Bunun üzerine Allah Taâlâ Kıyâme Sûresi'ndeki, لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ *"Onu çarçabuk almak için dilini depretme. Şüphesiz onu toplamak ve okutmak bize düşer"*[14] âyetlerini indirdi"[15].

Bu rivâyette işaret edilen âyetin mânâ yönünden bir benzeri de, وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا *"Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur'ân'ı acele okumaya kalkma; Rabbim ilmimi artır de"*[16] âyetidir. Burada şunu ifade edelim ki bu iki âyetin yer aldığı sûreler Mekkî'dir. Ancak iniş tarihi itibariyle Kıyâme Sûresi (31), Tâhâ Sûresinden (45), önce olduğuna göre[17], Hz. Peygamberi ikaz eden ilk âyet Kıyâme, 16. âyettir. Fakat bu âyete rağmen Tâhâ, 114. âyetin indiriliş maksadı ne olabilir? Bize göre burada ifade edilen husus, Hz. Pey-

---

12 el-Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî,* I, 28; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I , 229; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 60; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 50.

13 ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 240; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 262; Ömer, İbrahim Ali, *el-Kur'ânu'l-Kerîm târihuhu ve âdâbuhu,* Kuveyt 1984, s. 36-37; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis,* s. 118.

14 el-Kıyâme 75/16.

15 el-Buhârî, et-Tefsir, Sûre, 75; Müslim, es-Salât, 148; et-Tirmizî, et-Tefsir, 75; en-Nesâî, el-İftitâh, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 348; IV, 332; V, 182, 186.

16 Tâhâ 20/114.

17 İniş tarihi itibariyle Kıyâme Sûresi 31. (Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir,* X, 169); Tâhâ Sûresi ise 45. sırada yer almaktadır. Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir,* V, 421.

gamber'den bir konuyla ilgili olarak inen tek bir âyete ya da konunun bütünüyle alakalı inzâl edilecek metinlerin tamamı nâzil olmadan gelen kısmî bir vahiy metnine göre herhangi bir konuda beyanda bulunmamasının istenmesidir. Nitekim bu mesele ilgili âyetin sonunda yer alan (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) ifadesinden de kolayca anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi Yüce Allah ilgili âyette: *"Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan önce"* buyurarak bununla Kur'ân vahyinin belli bir kısmını değil tamamını kastetmekte; *"Rabbim ilmimi artır"* diyerek de vahyin devam ettiğini ve her gelen vahiy metninin Hz. Peygamber'in bilgisini artıracağını beyân etmektedir. Çünkü Kur'ân'm herhangi bir yerinde ele alınan bir konu başka sûrelerdeki naslarla bir bütün oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir konuda inecek olan nasların tamamını beklemeden bir ya da birkaç âyeti ele alarak yapılacak tefsir ve ictihadlar, Allah'ın o konuyla ilgili irâdesini tam olarak yansıtmış olmayacaktır. Bu bakımdan denilebilir ki, Tâhâ 20/114. âyeti öncelikle Peygamber (sav)'den bu hususta hassas davranarak Kur'ân vahyinin tamamını beklemesini istemektedir. O halde bu iki âyet arasında anlam bakımından herhangi bir çelişki ya da en azından bir sıkıntı söz konusu değildir. Çünkü bu âyetlerin muhtevâ, amaç ve hedefleri farklıdır. Yani el-Kıyâme 75/16. âyet Allah Resûlü (sav)'ne Cebrâil vahyi tamamlamadan okumaya başlamamasını, Tâhâ 20/114. âyet de herhangi bir konunun âyetleri tamamlanmadan önce o hususta beyanda bulunmamasını emretmektedir. Burada ayrıca şunu da belirtelim ki, bu emir aynı zamanda Hz. Peygamber'in şahsında ümmet için de söz konusudur. Yani onlardan da herhangi bir konuda Kur'ân'm tümünü dikkate almadan yorum yapmamaları, aceleci davranarak hüküm çıkarmamaları istenmiş olmaktadır. Bu yaklaşımı Muhammed Esed'in Meâl-Tefsiri'nde yapmış olduğu şu yorum da destekler mahiyettedir. Ona göre Tâhâ 20/114. âyeti öncelikle Hz. Muhammed'e hitap etmekle birlikte, bütün çağlarda Kur'ân okuyan herkesi ilgilendirmektedir. Şöyle ki: Kur'ân Allah'ın sözü olduğuna göre onu oluşturan parçala-

rın hepsi -ibâreler, cümleler, âyetler, sûreler- bir arada ve birbiriyle tutarlı ve bağlantılı olarak bir bütünü meydana getirmektedir. Bunun içindir ki, Kur'ân mesajını tam olarak anlamak isteyen kimse aceleci yaklaşımlardan yani âyetleri ait oldukları umumî anlam örgüsünden soyutlayarak, onlardan acele ile sonuçlar çıkarmaktan sakınmalı, Kur'ân'ı bir bütün olarak ele alıp münferit meseleleri bu bütünlük içinde değerlendirmelidir[18].

Kısaca ifade etmek gerekirse denilebilir ki, yukarıda zikrettiğimiz iki âyet Hz. Peygamber'i iki ayrı noktada uyarmaktadır. Tâhâ sûresinin ilgili âyeti mefhûm (tefsir), Kıyâme sûresindeki âyet ise mantûk (kırâat) bakımından ona bir sorumluluk yüklemektedir. Bu da söz konusu iki âyet arasında konu birliğinin olmadığını, çünkü onların vurgu ve hükümlerinin farklı olduğunu göstermektedir.

b. Sahâbilerin Ezberlemeleri

Hz. Peygamber (sav), inen her Kur'ân vahyini ezberledikten sonra önce erkekler, ardından da kadınlar cemaatına okuyordu[19]. Hz. Peygamberden vahyi işiten zatlar da ya hıfz,yahut da kitâbet yoluyla dinledikleri vahiy bölümlerini tespit etmeye ça-

---

[18] Görüldüğü gibi Muhammed Esed Tâhâ 20/114. âyeti siyak ve sibak itibariyle daha doğru te'vîl etmiş görünmektedir. Zira Yüce Allah aynı sûrenin وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا *"(Resûlüm!) Biz onu böylece Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda uyarıları tekrar tekrar açıkladık. Umulur ki onlar (bu sayede günahtan) korunurlar yahut da o (Kur'an) kendilerinin hatırlamalarını sağlar"* âyetinde, Kur'ân'ın misyonuna işaret ederek bunun, (وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ) meseleleri tekrar tekrar ele alıp açıklamak olduğunu belirtmektedir. Bu açıklama biçimi de doğal olarak Kur'ân'ı bütüncül bir yaklaşım içerisinde ele alıp izah etmek anlamına gelir ki, buna bilindiği üzere Kur'ân'ın Kur'ân'la ya da âyetin âyetle tefsiri denilmektedir. İşte Tâhâ 20/114. âyet de bir anlamda 113. âyette belirtilen *"tasrîf"* in yani açıklama şeklinin, Kur'ân'ın, aceleci tavırlardan sakınılarak bütüncül bir tarzda yapılmasını ifade etmiş olmaktadır. Olaya bu bağlamda bakıldığı zaman Muhammed Esed'in Tâhâ 20/114. âyete yönelik yapmış olduğu yorumun, sözü edilen 113. âyete anlam bakımından uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı (Meâl-Tefsir)*, İstanbul 1996, II, 641-642.

[19] İbn İshâk, *Megâzî*, Fe's neşri, Had. No: 192'den naklen Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 698.

lışıyorlardı. Yazı bilenler Peygamber'in tebliğ ettiği vahyi yazıyorlar ve o yazdıkları metinlerden ezberliyorlardı. Yazı bilmeyen yahut yazı malzemesini temin etme imkânına sahip olmayanlar ise, Hz. Peygamber'in -namaz, va'z veya başka vesilelerle- okuduğu Kur'ân-ı Kerim'i bizzat kendisinden dinleyerek ezberlemeye gayret ediyorlardı.

Şurası muhakkak ki o dönemde Kur'ân'ın ezberlenmesi ve muhafazası için hafıza, yazıdan daha pratik ve güvenilir bir yol olarak kabul ediliyordu. Çünkü tebliğe muhatab olan Arap toplumu ümmî olmakla birlikte, kuvvetli hafızaya sahipti. Bazı rivâyetlerden öğrendiğimize göre Araplar binlerce beyitlik şiirler ezberliyorlar, nesepleriyle ilgili bilgileri hâfızalarında tutuyor ve okuyorlardı[20]. O dönemde hafızaya çok güvenilmesinden dolayıdır ki İbnu'l-Cezeri (ö. 833/1429) "Kur'ân'ın naklinde itimat, Mushafların yazısına değil, hâfızalarda yer alan metinleredir"[21] demiştir.

İşte böyle bir ortamda nâzil olmaya başlayınca Kur'ân, beyân kuvveti, hükümlerin şaşırtıcı güzelliği ve kudretinin yüceliği ile onları şaşkına çevirdi, akıl ve düşüncelerine galip geldi. Sonuçta sahâbiler bütün gayretlerini ona yönelttiler ve gözlerini ona çevirdiler. Böylece o yüce kitabı âyet âyet, sûre sûre ezberlediler[22].

Sahâbîlere göre Kur'ân'ın önemi yalnız ahlâkî telkinler ve içtimâî hükümlerle dolu olmasında değildi. Şayet Kur'ân bundan ibaret olsaydı, onun meâlini hatırda tutmak yeterli sayılabilirdi. Fakat onlar, Kur'ân'ın ilâhî vahiy olduğuna inanıyorlardı. İlâhî bir kaynaktan gelen Kur'ân'ın her kelimesi, her harfi onlar için gökten inen bir define idi. Her mümin bu ilâhî defineyi, kalbinde saklıyordu. Bu yüzdendir ki sahâbîler, söz konusu kitap uğ-

---

20 es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke 1390/1970, s. 46; Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?*, Ankara 1967, s. 43.

21 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 242.

22 es-Sâbûnî, *et-Tibyân*, s. 46.

runa her türlü fedakârlığa göğüs gerdiler, onun hidâyet ve feyzine ulaşabilmek için mallarını, canlarını, yerlerini yurtlarını velhasıl hayatta değerli olan her şeylerini terk ettiler[23]. Çünkü onlar bunu, dinî bir görev olarak telakki etmişlerdi.

Hz. Peygamber'in ashâbı, Kur'ân'ı ezberleme ve mânasını kavrama hususunda âdeta birbirleriyle yarış ediyorlardı. Hatta Kur'ân'dan ezberlenen metinlerin miktarı sahâbe arasında fazilet vesilesi sayılıyordu. Onlar geceleri kalkmayı, seher vakti Kur'ân okumayı ve insanlar uyurken ibâdet etmeyi, uykunun lezzetine tercih ederlerdi. Denildiğine göre bir kimse geceleyin sahâbilerin evlerinin önünden geçtiğinde arı uğultusuna benzeyen Kur'ân sesleri işitirdi[24].

Sahâbileri Kur'ân ezberlemeye sevk eden bazı sebeplerden söz edilebilir. Şöyle ki: Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onlar güçlü bir hafızaya sahip idiler, Kur'ân da birden inmeyip parça parça nâzil oluyordu. Tabii ki bu da ezberlemeyi kolaylaştırıyordu. Namazlarda belli miktar Kur'ân okumak gerekiyordu ve ferdî kılınan namazlarda fazla Kur'ân okumanın daha fazla sevabı ve fazileti vardı. Bütün bunların yanında Kur'ân'm hükümleriyle âmel etmek her sahâbinin hedefi idi. Hz. Peygamber de zaman zaman Kur'ân okuyanlara verilecek sevab ve mükâfatları hatırlatarak, Kur'ân okumayı ve ezberlemeyi teşvik ediyordu. Bu sebeple de kendisi bizzat Kur'ân öğretimi işiyle meşgul oluyordu[25].

Burada yeri gelmişken şunu da hemen belirtelim ki Resûlullah (sav) sahâbîlere, Kur'ân'ı yetkili bir muallimden öğrenmelerini ve öğrendikleri şekilde ezberlemelerini emretmişti[26]. Zira Kur'ân metnini, özellikle ezberlemeden önce yetkili bir öğretmenin huzurunda okumak hem muhtemel hataların önlenmesi hem de Resûlullah (sav)'ın kırâat tarzının öğrenilmesi açısından önemliydi.

---

23 Şiblî, Mevlânâ, *Asr-ı saadet,* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1973, s. 76.

24 ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 242; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 263.

25 Itr, Nûreddin, *el-Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'an,* Dımaşk 1404, s. 40.

26 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi Ders Notları,* s. 15.

Daha önce de çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi Allah Resûlü (sav) Kur'ân'ı Cebrâil'den dinleyerek ezberlemiş sonra da ona okumuştur. Buna semâ ve arz metodu denilmektedir. Allah Resûlü (sav) söz konusu metodu ashâbına da tatbik ederek, kendisine gelen her Kur'ân parçasını sahâbîlerine okumuş; onlara da öğrendiklerini ya kendisine ya da tayin etmiş olduğu bazı Kur'an muallimlerine arzetmelerini yani okuyarak dinletmelerini emretmiştir[27]. Söz konusu metodu tatbik ederken bir taraftan toplu, diğer taraftan da münferid öğretime önem vermiştir. Nitekim Resûlullah (sav)'a Kur'ân öğretiminde yardımcı olan Ubâde b. Sâmit'in, mescidde sürdürülen kırâat ta'liminde, Kur'ân tilâvetinden dolayı yükselen seslerin yanılmalara yol açabileceği endişesiyle Hz. Peygamber'in, sahâbîleri ikaz ettiğini söylemesi[28], toplu öğretime verilen önemi göstermektedir.

Hz. Muhammed (sav)'in semâ ve arz metodlarının uygulanmasında yer verdiği toplu öğretimler yanında, münferid öğretimlerin yapıldığını gösteren haberler de mevcuttur. Meselâ Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyette Resûlullah (sav)'ın Ubeyy b. Ka'b'ı çağırarak ona: *"Cebrâil (as) sana Kur'ân'ı arzetmemi (okumamı) emretti"*[29] dediği nakledilmektedir.

Ayrıca Katâde'nin Enes'ten yaptığı benzer bir rivâyette de Resûlullah Muhammed (sav); Ubeyy b. Ka'b'a: *"Sana (Kur'ân'ı) okumakla emrolundum"*[30] demiştir.

Yine denildiğine göre Hz. Peygamber, Kur'ân kıraâtıyla meşhur olan Abdullah b. Mes'ud'dan kendisine Kur'ân okumasını istemiş o da: "Kur'ân sana nâzil oluyor, ben mi sana okuyayım?" deyince Resûlullah (sav): *"Evet ben Kur'ân'ı başkasından dinlemeyi severim"* buyurmuştur. Bunun üzerine İbn Mes'ûd

---

27 Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Ta'limi,* İstanbul 1990, s. 31 vd.

28 ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 241.

29 Ebû Bekr b. Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a,* (thk. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 55.

30 el-Heysemi, *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid,* Beyrut 1967, IX, 312.

Nisâ Sûresini okumaya başlamış, kırk birinci âyete gelince, Rasûlullah (sav) İbn Mes'ûd'un okumasını kesmiş ve o sırada mübârek gözlerinden yaşlar boşanıvermiştir"[31].

Görüldüğü gibi ashâb devrinde gerçekleştirilen bütün bu faaliyetlerin tek bir amacı vardı o da, Kur'ân'ın hatasız bir şekilde öğrenilip okunması ve ezberlenmesi idi. Nakillerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber günlük namazlarda okunabilmesi için belli miktarda Kur'ân ezberlenmesi hususunda bir mecburiyet getirmemişti. Bu yüzden sahâbîlerden bazıları, Kur'ân'ın bir kısım sûrelerini, diğer bazıları da başka bir kısmını ezberliyorlardı. Ancak içlerinden Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler de çıkıyordu. Hadislerde zikredildiğine göre, Hz. Peygamber zamanında Medine'nin yerlilerinden dört veya sekiz kişi Kur'ân'ı baştan sona ezberlemişti[32]. Mekke'nin yerlileri olan muhâcirler arasındaki hâfızların sayısından bahsedilmemekle beraber, herhalde bunlar da diğerlerinden daha az değildi[33]. Kaynakların bildirdiğine göre ashab arasında Kur'ân'ı baştan sona ezberleyenlerden bazıları şunlardır: Muhâcirlerden dört halife, Talha, Sa'd, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe, Sâlim, Ebû Hureyre, Abdullah b. Sâib, Abâdile[34], Hz. Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme'dir. Ensârdan olanlar ise, Ubâde b. Sâmit, künyesi Ebû Halime olan Mu'âz, Mucemmi' b. Câriye, Fudâle b. Ubeyd ve Mesleme b. Muhalled'dir. Bunlardan bazıları hıfzlarını Hz. Peygamber'in vefatından sonra tamamlamışlardır[35].

Kaynaklarda bu isimler zikredilmekle birlikte, Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan gelen sahih bir hadiste Resûlullah (sav): *"Kur'ân'ı şu dört kişiden öğreniniz"* buyurarak Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Mu'âz ve Ubeyy b. Kâ'b'ın isimlerini saymıştır[36].

---

31 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 374, 390, 433.

32 Bkz. el-Buhârî, Menâkibu'l-ensâr, 16-17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* VI, 405.

33 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi,* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 44.

34 Bu zatlar, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Abdullah b. ez-Zubeyr'dir. Abâdile hakkında bilgi için bkz. Küçük, Râşid, "Abâdile", *DİA,* I, 7-8.

35 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* Kahire 1348, s. 41; es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 93 vd; ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 242; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 264.

36 el-Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 16.

Ayrıca Enes b. Mâlik'ten gelen bir nakilde de onun: "Allah Resûlü' (sav)'nün vefatında Ubeyy b. Kab, Mu'âz b. Cebel, Ebû Zeyd ve Zeyd b. Sâbit'ten başka Kur'ân'ı ezberleyen yoktu" dediği rivâyet edilmektedir[37].

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Söz konusu iki rivâyette isimleri sayılan sahâbiler hangi özelliklerinden dolayı zikredilmişlerdir? O dönemde bunlardan başka aynı özellikleri taşıyan Kur'ân hâfızı yok mudur? Hemen belirtelim ki burada şu ihtimaller üzerinde durulabilir. İlk hadiste Hz. Peygamber'in isimlerini saydığı sahâbîler, diğerlerine nazaran Kur'ân kıraâtında daha çok meşhur olmuşlardır. Zira onlar Kur'ân tilâvetini bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmişler ve onun vefatından evvel Kur'ân'ın tamamını ezberleyerek aym gayretle diğer sahâbilere nakletmişlerdir. Kıraât konusu dışında da Kur'ân'ın diğer husûsiyetleriyle meşgul olmuşlar, hatta bazıları fetva verecek duruma bile gelmiştir[38].

Enes'in naklettiği rivâyet için de şu söylenebilir. O, bu sözüyle isimlerini saydığı zatların ya Kur'ân'ın tamamını ezberlemiş olduklarını yahut çeşitli kıraât şekillerini yalnız bunların bildiğini veya bizzat Hz. Peygamber (sav)'den şifâhî olarak Kur'ân'ı öğrendiklerini kastetmiş olmalıdır[39]. Yoksa söz konusu rivâyete bakarak Kur'ân'ı yalnız bu dört kişinin ezberlediğini söylemek oldukça zordur. Zira maksadının bu olduğunu kabul etmemiz için Enes'in, ashabı birer birer araştırarak isimlerini saydığı sahabilerden başka Kur'ân hâfızı bulunmadığını tespit ettiğini ileri sürmemiz gerekmektedir ki, bunun da mümkün olmadığı ortadadır[40].

Burada şunu da belirtelim ki, her ne kadar bazı rivâyetlerde, Kur'ân kıraâtında yetkili oldukları ifade edilen bir kısım sahâbîlerin isimleri sayılıyorsa da bu, Hz. Peygamber zamanın-

---

37 el-Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 17.

38 Tetik, Necati, *Kıraât İlminin Ta'limi*, s. 47.

39 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 244.

40 Ebû Şuhbe, *el-Medhal*, s. 264.

daki hâfızların sayısını ortaya koymaz. Zira, o dönemde Kur'ân'ın tamamını ezberleyen sahâbîlerin sayısı tespit edilmiş değildir. Ancak 4/620 yılında meydana gelen Bi'rü Maûne olayında 70 kadar kurrâ sahâbînin[41]; 12/633 yılında vuku bulan Yemâme Savaşı'nda da en az bir o kadarının şehid düştüğü[42] göz önüne alınırsa, Resûlullah devrindeki hâfızlarm sayı itibariyle bir kaç yüz dolayında olduğu ileri sürülebilir. Nitekim bazı rivâyetlerde, Yemâme savaşında şehid düşen sahâbîlerin beşyüz[43] yahut yediyüz[44] olduğu nakledilmektedir ki bu da, söz konusu kanaati teyid edici mahiyettedir.

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki, Kur'ân'ın hıfz yoluyla tespit edilip sonraki nesillere intikalinde ashâbın büyük hizmetleri olmuştur. Yalnızca kendileri Kur'ân'ı ezberleyip okumakla kalmamışlar, eşlerine ve çocuklarına Kur'ân öğreterek onları da ezberlemeye teşvik etmişlerdir. Sahâbîlerin Kur'ân okumaya olan düşkünlükleri o dereceye ulaşmıştır ki, evlerinin bulunduğu sokaklardan yükselen Kur'ân sesleri semâları doldurmuştur. Bu Hz. Peygamber'in ümmetinden başka bir ümmete nasip olmamıştır. Bu sebebledir ki, Hz. Peygamber'in ümmeti için, *"onların İncilleri göğüslerindedir"*[45] denilmiştir.

2. Kitâbet (Yazım)

Hiç şüphesiz bir milletin kültürünü aksettirmede en mühim unsur yazıdır. Yazının bu önemi, Kur'ân metninin tespiti için de söz konusudur. Gerçi daha evvel de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân metni yazıya geçirilmeden önce hem peygamber hem de sahâbîler tarafından ezberleniyordu. Ama bu onun eksiksiz olarak tespit edilip sonraki nesillere nakledilmesinde elbetteki

---

41 es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 94; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 65.

42 es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 94; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi,* İstanbul 1982, s. 81.

43 İbn Kesir, *Fezâilu'l-Kur'an,* (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm zeyli), Mısır ts., s. 9; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr,* I, 7.

44 el-Kurtubî, *el-Câmi',* I, 50.

45 ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 242.

yeterli görülemezdi. Bunun içindir ki, Resûlullah (sav) Kur'ân metninin yazılmasına en az ezberlenmesi kadar önem vermiş ve her vahiy geldiğinde onu hemen yazdırmıştı. Çünkü yazı hem unutmayı ve yanılmayı hem de eksiksiz nakli gerçekleştiren yegâne vasıtadır. Ne kadar kuvvetli hâfızaya sahip olursa olsun insanın, ezberlediği şeyleri zamanla unutması ve karıştırması mümkündür. Ama yazı için bu söz konusu değildir. Zira herhangi bir metin, yazılıp muhafaza edildiği takdirde, bilgileri orijinal şekliyle asırlar sonrasına taşıyabilir. Vahyin tespitinde son derece önemli olan Arap yazısı, acaba Kur'ân nâzil olmaya başladığı zaman ne durumda idi? İşte şimdi bu suale cevap aramaya çalışalım.

a. Arap Yazısının Durumu

Kur'ân'ın inişi esnasında Arap yazısının ne durumda olduğunu ve daha sonra nasıl bir gelişme gösterdiğini tespit edebilmek için, söz konusu yazının İslâm öncesi durumuna da bir göz atmak gerekmektedir. Bunun için konuyu iki başlık altında ele almamız uygun olacaktır.

aa. İslâm'dan Önce Arap Yazısı

Kur'ân'a göre İslâm öncesi Arap toplumu, okuma-yazma bilmeyen ümmî bir topluluktu. Bu konudaki âyet şöyledir: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *"Çünkü ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitâbı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler"*[46]. Şu hadisler de bu anlamı kuvvetlendirmektedir. *"Ben ümmî bir topluluğa gönderildim"* [47], *"Biz ümmî bir topluluğuz, okuma-yazmayı ve hesabı bilmeyiz"* [48].

---

[46] el-Cum'a 62/2; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 2/20, 75.

[47] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 132.

[48] el-Buhârî, es-Savm, 13; Müslim, es-Sıyâm, 15; Ebû Dâvûd, es-Savm, 4; en-Nesâî, es-Siyâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 43, 52, 122,.

İbn Haldun (ö. 808/1405) câhiliye çağı Arap toplumunun okuma-yazmada geri kalmalarını, onların göçebe olarak yaşamalarına, ibtidâi bir hayat tarzı içinde olmalarına, hüner ve san'attan uzak kalmalarına bağlamaktadır[49].

Muhammed Hamidullah'ın konuyla ilgili görüşü de şöyledir: Geleneksel istikrarsızlığı, devamlı geziciliği ve geçim vasıtalarının tedarikinde görülen büyük zorluklarıyla göçebelik, halka okuma-yazma öğrenmeleri için vakit bırakmıyordu. Ayrıca okumaya bir temayül olsa da, şifâhî yolla nakledilen şiirler hariç, halkın merak edip okuyabileceği kaynak niteliğinde bir eser de mevcut değildi. Bu yüzden Arap toplumunda böyle bir işe cesaret edip girişme ihtiyaçı bile duyulmazdı[50].

Başlangıçta hâkim vasfı ümmîlik olan söz konusu toplum, medenî bir hayatın içine girip ticaretle iştigal etmeye başlayınca, yazıya da ihtiyaç duymuştu. Bu ihtiyacın tarihini kesin olarak ortaya koymamız mümkün olmamakla birlikte, Arap yazısının tarih bakımından en muahhar yazılardan biri olduğunu söyleyebiliriz[51].

Arap yazısı hakkında en eski bilgi kaynağı, el-Belâzurî (ö. 279/ 892)'nin *"Futûhu'l-buldân"*ıdır. Söz konusu eserde Arap yazısının kaynağı ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır: "Tayy Kabilesinden üç kişi Mürâmir b. Mürre, Eslem b. Sidre ve Âmir b. Cedere, Bakka denilen yerde toplandılar. Onlar hattı (Arap yazısını) icad ettiler; Arap hecelerini süryânî hecelerine kıyas ettiler. el-Enbâr halkından bazı kimseler onlardan[52], el-Hire halkı da el-Enbâr halkından yazıyı öğrendiler". İşte bu sıralarda Dûmetu'l-Cendel emiri Ukeydir b. Abdulmelik'in kardeşi Bişr b. Abdulmelik Hire'ye geldi ve orada Mürâmir b. Mürre ve arkadaşları tarafından tertip edilmiş olan Arap yazısını öğrendi

---

49 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 412-413.

50 Hamidullah, *Hammâm b. Münebbih Hadis Mecmuası*, (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 15.

51 Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri*, s. 82.

52 el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 690.

ve daha sonra Mekke, Tâif ve Şâm'a gitti ve oralarda bazı insanlara yazı öğretti. Bişr b. Abdulmelik'in Mekke'den sonra da Arabistan'ın merkezindeki Mudar Kabileleri arasına girmesiyle Arap yazısı orada hızla yayılmaya başladı"[53].

el-Belâzurî (ö. 279/892)'nin kitabında verdiği bilgiler, ayrıca el-Cehşiyârî (ö. 311/942) es-Sûlî (ö. 335/946) ve İbnu'n-Nedîm (ö. 385/ 995) gibi şahsiyetlerden başlayarak İslâm müelliflerinin yaptığı nakiller, Arap yazısının Enbâr'dan Hire'ye ve oradan da Hicâz'a geçtiğini göstermektedir. Ancak bu konuda yapılan araştırmalar, Arap yazısının, Nabat ülkesinin bir bölgesi olan Harrân'dan Enbâr ve Hire'ye ve buralardan da Hicâz'a geçtiğini ortaya koymaktadır[54].

Ayrıca Arabistan'ın kuzey ve güneyinde yapılan arkeolojik araştırmalar neticesi, Hicâzlıları çevreleyen ve oralarda yaşamış medeniyetlerin birçok kitâbî nakışları elde edilmiştir. Buna göre Yemen'de Himyeriler *"müsned hattı"* denilen bir yazı çeşidini kullanıyorlardı. Cevad Ali, "müsned yazı Arap Yarımadasının her tarafında bilinmekteydi" demekte ise de bu yazı, kuzeyde yerini Nabat harfleriyle yazılan Nabâtî yazısına terketmiştir. Hicâz Arapları Arapçayı Nabat harfleriyle, İbrânî yahutta Süryânî yazı ile yazıyorlardı. Böylece Nabat harflerinden nesih yazı, Süryânî harflerinden de kûfî yazı ortaya çıktı. Bu yazı İslâm'dan önce Hire'ye nisbetle *"hîrî "* yazı diye de isimlendirilmiştir[55].

İslâmiyet'ten önce Araplar yazıyı bazı dinî metinler dışında vesikalar, köle mülkiyet senetleri, antlaşmalar, emanlara dair belgeler, önemli vesileler için yazılmış mektuplar, mühür ve mezâr kitâbeleri gibi çeşitli alanlarda kullanıyorlardı[56].

---

53 el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 690-691; Caetani L., *İslâm Tarihi*, (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, IX, 138 vd.

54 Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı"*, DİA, İstanbul 1991, III, 276.

55 Corci, Zeydân, *Târihu adâbi'l-luğati'l-arabiyye*, yy., 1922, I, 199.

56 Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı"*, DİA, III, 276.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Arap yazısı tarih bakımından muahhar olmakla birlikte, yeryüzünde gelişmesi itibariyle latin yazısından sonra ilk sırayı almış; Çin'den Afrika'nın Atlantik sahiline ve Akdeniz sahillerinden Malezya adalarına kadar geniş bir alanda kullanılan yazı özelliğine sahip olmuştur[57]. Arap yazısının İslam öncesi durumu hakkında kısa bilgi verdikten sonra şimdi de söz konusu yazının, vahyin başlangıcından itibaren nasıl bir seyir takip ettiğini incelemeye çalışalım.

ab. İslâm'dan Sonra Arap Yazısı

İslâm'dan önce ibtidâî ve basit bir halde bulunan Arap yazısı[58], İslâm'a intikal ettiği zaman -ki bu intikal İslâm'ın ortaya çıkışı ile başlar- Hicâz'da Kûfî yazıya benzer ma'kili (dik ve köşeli) yazı ve Sâmi denilen Nabâtî (yuvarlak) bir yazı kullanılıyordu[59]. Bunlardan Kûfî yazı, Kur'ân kitâbeti ve dinî metinler de Nabâtî yazı ise, âdet olan yazışma ve mektuplaşmalarda kullanılırdı[60].

İslâm'ın ortaya çıkışının Arap yazısının yayılmasına ve gelişmesine tesiri olduğu muhakkaktır. Çünkü İslâm dinî, kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmişti. Böylece yazı, İslâm'ın tesis ettiği bütün maddî, manevî cepheleriyle yani sosyal nizamın en önemli tespit, tescil, telkin ve neşir vasıtası olarak işlendi, geliştirildi ve hicreti takip eden yarım asır içerisinde, daha önce geçen üç asırlık dönemden daha büyük bir tekâmüle mazhar oldu. Çünkü nâzil olan müteaddid âyetler, yazıyı daima ilâhî bir kaynağa bağlıyor ve kullanılmasını emrediyordu. Böylece de yazı Müslümanların hayatında zaruri olarak yerini almış oldu[61]. Ayrıca Hz. Peygamber bilginin yazı ile tespit ve muhafaza edilmesini istiyor,

---

57 Moritz, B., *"Arap Yazısı"*, İA., İstanbul 1977, I, 498.

58 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 412 vd.; Caetani L., *İslâm Tarihi*, IX, 138.

59 Yazır, M. Bedrettin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, Ankara 1972, I, 60.

60 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 20.

61 Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı"*, DİA, III, 277.

çocuklara okuma-yazma öğretmenin babaların kaçınılmaz vazifeleri olduğunu her fırsatta söylüyordu[62]. Gerçi Hz. Peygamber, Mekke döneminde müşriklerin şiddetli baskıları yüzünden insanları sadece Allah'a imana çağırmak ve nâzil olan âyetleri tebliğ etmekle uğraştığı için yazı konusunda faaliyet gösterememişti. Ancak Medine döneminde genç İslâm devletinin işleri, İslâm'a davet mektupları, yapılan antlaşmalar, kısacası risâletin tebliğ ve tatbiki yazının yaygınlaşmasını gerekli kıldığı için Resûlullah (sav) bu dönemde yazı faaliyetlerine çok önem vermiş, yalnızca okuma-yazma öğrenilmesini teşvik etmekle kalmamış; erkekler için Bedir'de şehit düşen Abdullah b. Said b. el-Âs'ı[63] ve Ubâde b. Sâmit'i kadınlar için de Hafsa'yı[64] yazı öğretmek üzere bizzat tayin etmişti[65].

Allah Resûlü'nün yazı konusunda yaptığı önemli işlerden biri de, Bedir Gazvesi'nde esir alınan müşriklerden yazı bilenlerin, ensâr çocuklarından onar[66] kişiye okuma-yazma öğretmeleri durumunda esaretten kurtulacaklarını teminat altına almasıdır[67]. Bütün bunların dışında Hz. Peygamber zamanında okuma-yazma faaliyetleri oldukça hızlı bir şekilde devam etmiş, Medine'de bulunan dokuz mescid, yazı öğretilmesi ve ilmin yazıya geçirilmesi için mektep olarak kullanılmıştır. Böylece Medine, İslâmî devrede hattın ilk gelişme merkezi olmuştur[68].

---

62 Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı"*, DİA, III, 278.

63 İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, yy. ts., III, 175; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Mısır 1358/1939, I, 343.

64 Ebû Dâvûd, et-Tıb, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 372.

65 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 315; Selâhuddin el-Müneccid, *Dirâsât fî târihi'l-hatti'l-arabî*, Beyrut 1972, s. 24.

66 Bazı rivâyetlerde ikişer kişi olduğu zikredilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 22.

67 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 22; Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1971, s. 14.

68 Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı"*, DİA, III, 277.

Burada şuna da işaret edelim ki yazı, Müslümanların Medine'ye yerleşmelerinin ardından geniş bir okuma-yazma faaliyetinin başlaması neticesi yaygınlaşmış olmakla birlikte, henüz o dönemde mükemmel hale gelmiş değildi[69]. Daha açık söylemek gerekirse denilebilir ki muhtelif harflerin aynı şekilde yazılmaları ve şeklen birbirine benzeyen bu harfleri birbirinden ayırt etmek için bugün bilinen noktalar henüz konulmamıştı. Gerçi o dönemde nokta ve harekeden mahrum olan bu yazıyı sahâbîlerin hatasız okumaları mümkündü. Çünkü ana dilleri olmaları hasebiyle nisbeten daha az karıştırıyorlardı. Ancak Arap olmayan milletlerin Müslüman olmalarıyla dil hataları da kendini göstermeye başlamıştı[70]. Bu da söz konusu hataların ortadan kaldırılabilmesi için bazı eksikliklerin giderilmesi ihtiyacını gündeme getirmiş oldu. Nitekim bu durum, büyük kıraât âlimi Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052)'nin şu ifadesinden de kolayca anlaşılmaktadır: Selef âlimlerini Mushafın noktalanmasına sevk eden âmil, sahâbe dönemine yakın olmalarına rağmen dillerinin bozulduğunu, halkın konuşmalarında dil hatalarının çoğaldığını görmeleri ve bunun da zamanla artacağından endişe etmeleridir[71]. Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) Nasr b. Âsım (ö. 89/797) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi âlimlerin Kur'ân'a hareke ve nokta koymalarının yegâne sebebi de budur. Elbette ki bunlar da yazının gelişmesinde etkili olmuştur[72].

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki İslâm'ın ortaya çıkışında iptidâî bir durumda olan Arap yazısı, hicreti takip eden yarım asırlık bir zaman içerisinde, daha önce geçen üç asırlık süreden çok daha büyük bir gelişme göstermiştir. Şüphesiz yazı bu gelişmesini ve daha sonraki asırlarda kazandığı mükemmelliği, İslâm'a borçludur.

---

69 Bkz. Caetani L., *İslâm Tarihi,* IX, 156.

70 Çetin, Abdurahman, *Kur'an İlimleri,* s. 143.

71 ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif,* (thk. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, s. 18.

72 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 88-94.

b. Kur'ân Metninin Yazıya Geçirilmesi

Arap yazısı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra şimdi de Kur'ân metninin yazıya geçirilmesi konusunu işlemeye çalışacağız. Bu başlık altında Hz. Peygamber'in ümmîliği, vahiy kâtipleri, yazı malzemeleri, Kur'ân metninin yazıya geçirilmesi, muhafazası ve Resûlullah zamanında Mushaf haline getirilmemesi gibi konuları ele alacağız.

ba. Hz. Peygamber'in Ümmiliği Meselesi

İslâmî kaynaklar Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen Kur'ân metnini yazıya geçirttiğini, bu görevi icrâ ederken de yazı bilen sahâbilerden yararlandığını kaydederler. Tabiatıyla bu da Allah Resûlü'nün ümmiliğini gündeme getirmektedir. Bu sebepledir ki son ilâhî mesajın yazımı ile ilgili konu ele alındığı zaman Hz. Peygamber (sav)'in ümmiliğine yer vermek gerekmektedir.

Lügat itibariyle ana, asıl ve kaynak anlamına gelen "*ümm*", sonuna eklenen nisbet yasından dolayı "*anaya mensup*" yahut "*anadan doğduğu gibi kalan*" demektir[73]. Ümmî lafzının bu mânâları dışında "*Arap ümmetine* veya *Ümmü'l-kurâ'ya/Mekke'ye mensup*" gibi anlamları da vardır[74].

Kur'ân'a göre de ümmî okuma-yazma bilmeyen demektir. Zira, وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ "*Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de sağ elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı*" [75] âyeti bunu ifade eder. Görüldüğü gibi Kur'ân'ın bu beyanı, insanın ilk durumuna işaret etmektedir ki bu da onun, okuma-yazmayı öğrenmeyip anadan doğduğu gibi kalmasıdır. Çünkü bu vasfı insan sonradan kazanmaktadır. Dolayısıyla onu taşımayan kimse ümmî demektir. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ

73 Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4955; Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul ts., s. 88.

74 er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 23-24; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4956; Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, s. 88; Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 25.

75 el-Ankebût 29/48.

وَالْاِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهٰيهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ *"Yanlarındaki Tevrât ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya) işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder..."*[76], فَاٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ *"... Öyle ise Allah'a ve ümmî Peygamber olan Resûlüne -ki o, Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- imân edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız"*[77] âyetleri, Hz. Muhammed'i bu anlamda ümmî olarak nitelendirmektedir.

Ancak hemen ifade edelim ki Allah Taâlâ'nın Peygamberini bu vasıfla anması onun, ümmî olduğu halde ilmin bütün üstünlüklerine sahip olmasındandır ve bu da Resûlullah (sav) için bir mu'cize demektir. Esasen okuma-yazma bilmemesi, o Yüce Resûlün bilgisiz olduğu anlamında düşünülmemelidir. Zira bunun asıl sebebi, Kur'ân'ın kaynak itibariyle ilâhî olduğunu göstermektir. Şayet Hz. Peygamber okuma-yazma bilseydi, ümmî olan bir Peygamber için, *"Bu Kur'ân,onun yazdırdığı öncekilere ait masallardır"*[78] demeye kalkan ve en açık mucizeleri bile inkâr eden müşrikler, iftiralarına bir ölçüde dayanak yapmış olacaklardı.

Hz. Peygamber'in ümmî olduğu kendi sözlerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Resûlullah (sav) ilk vâhiy aldığında Cebrâil (as)'in üç defa üst üste *"Oku"* diye emretmesine karşılık, *"Ben okuma bilmem"* diye cevap vermiştir[79]. Ayrıca bir hadisinde de *"Biz ümmî bir toplumuz; okuma-yazmayı ve hesabı bilmeyiz"*[80] buyurmuştur.

Bütün bu naslara rağmen yine de konuyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı İslâm âlimleri söz konusu naslara dayanarak Resûlullah'ın ümmî olduğunu iddia ederken bazıları da, başka delillere dayanarak ümmî olmadığını savunmaktadır. O yüzden konuyu iki başlık altında ele almamız gerekmektedir.

---

76 el-A'râf 7/157.

77 el-A'râf 7/158.

78 el-Furkân 25/5.

79 el-Buhârî, Bedü'l-vahy, 3; Müslim, el-İmân, 252.

80 el-Buhârî, es-Savm, 13; Müslim, es-Siyâm, 15; Ebû Dâvûd, es-Savm, 4.

baa. Ümmî Olduğunu Savunanların Delilleri

Hz. Peygamber'in ümmi olduğunu savunanlara göre Peygamber'e çeşitli durumlarda vâhiy geliyordu. Bunların bazılarında vahiy kâtibi bulunmayabiliyordu. Eğer Allah Resûlü yazı bilseydi, kâtip bulunmadığı zaman vahiy geldiğinde hemen yazıverirdi. Halbuki Hz. Peygamber'in vahyi bizzat yazarak tespit ettiğine dair hiçbir rivâyet mevcut değildir[81].

Ayrıca Hz. Peygamber'in yaşantısını büyük bir hassasiyetle takip eden, hatta hanımlarıyla olan özel ilişkilerine varıncaya kadar muttali oldukları herşeyi anlatan sahâbîlerden de, Resûlullah (sav)'ın okur-yazar olduğuna dair hiçbir rivâyet gelmemiştir. Sahâbîlerin naklettikleri bu kadar çok rivâyet arasında konuyla ilgili tek bir sözün bile yer almaması, doğrusu onun ümmî olduğunun açık bir kanıtıdır[82].

Bilindiği gibi Tâif heyeti İslâm'a girmek için Medine'ye gelmişti. Ancak bazı şartları ve istekleri vardı. Hz. Peygamber onlardan bu taleplerini yazıp getirmelerini istedi. Söz konusu heyet de, Hz. Peygamber'in bu teklifi doğrultusunda hareket ederek kendi istek ve şartlarını yazıp Resûlullah'a arzettiler. Ancak ileri sürdükleri şartlar arasında fâizin yasaklanmaması da vardı. Tam bu cümle okunduğunda Resûlullah: *"Elimi bu cümlenin üzerine koyun"* dedi. Elini koyduklarında da ribâ âyetini[83] okuyup bu cümleyi sildi[84]. Görüldüğü gibi eğer Resûlullah (sav) okuma-yazma bilseydi sözü edilen cümleyi kendisi bulup silerdi.

Bütün bunlardan başka el-A'râf, 157-158 ve el-Ankebût, 48. âyetleriyle Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin ümmî olduğunu açıkça gösteren sözleri, onun okuma-yazma bilmediğini ortaya koymaktadır.

---

81 Bkz. Önkal, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Ümmiliği,* SÜİFD, Konya 1987, sy. 2, s. 252.

82 Önkal, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Ümmiliği,* s. 251.

83 el-Bakara 2/275.

84 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-gâbe,* I, 216.

bab. Ümmi Olmadığını Savunanların Delilleri

Bazı İslâm âlimleri, Resûlullah (sav)'ın şanını ve derecesini yükseltmek gibi bir gayretle onun okuma-yazma bildiğini hatta hesap yapma, şiir söyleme ve ensâb ilmi konusunda tam bir kuvvet ve iktidara sahip olduğunu savunmaktadırlar. Bu grupta yer alan bilginlerin ileri sürdükleri delilleri de şöyle sıralamak mümkündür.

Allah Resûlü, Hudeybiye (VI. H/627 M)'de Mekke delegeleriyle antlaşma şartlarını görüşürken, bu şartları yazmak üzere kâtip olarak Hz. Ali'yi çağırdı ve ona Besmele'den sonra, *"Bu Allah'ın Resûlü Muhammed'in Kureyş ile yaptığı antlaşmadır"* diye yazmasını emretti. Fakat Kureyş delegasyonunun başkanı Suheyl b. Amr bu cümleye itirazla "Biz senin Allah'ın Resûlü olduğunu kabul etseydik, seni şimdi Mekke'ye girmekten alıkoymaz, seninle uğraşmaz ve sana tâbi olurduk. Bu sıfatı sil, kendi isminle babanın ismini yaz" dedi. Hz. Peygamber de bunu kabul edip kâtibe *"Resûlullah"* ifadesini silmesini emretti. Ancak Hz. Ali teeddüben bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Allah'ın elçisi ilgili sayfayı alıp *"Resûlullah"* sözünü sildi ve yerine *"Muhammed b. Abdillah"* yazdı[85]. Eğer Resûlullah Muhammed (sav)'in okuma-yazması olmasaydı Resûlullah ibâresini silip kendi ismini yazması mümkün olmazdı.

Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyette Resûlullah buyurmuştur ki: *"İsrâ gecesi cennetin kapısında sadakaya karşılık on, karz-ı hasene (faizsiz borç vermeye) karşılık ise on sekiz misli sevâb verileceğinin yazılı olduğunu gördüm"* [86].

Bazı rivâyetlerde de, Hz. Muhammed'in bir kısım harflerin yazılışlarıyla ilgili olarak: *"Besmeleyi yazdığın zaman sin'i belli et, Ey Mu'âviye! mürekkebi iyi ayarla, kalemi düzgün kes, be'yi güzelce belirt, sinin dişlerini göster, mim'in gözünü doldurma, lafza-i celâl'i güzel yaz"* dediği nakledilmektedir[87].

---

[85] el-Buhârî, el-Megazî, 43; eş-Şurût, 15; es-Sulh, 6; el-Cizye, 19; Müslim, el-Cihâd, 90, 92, 93; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 291.

[86] İbn Mâce, es-Sadakât, 19.

[87] Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Dersaâdet 1312, I, 298-299; el-Munâvî, *Feyzu'l-kadir*, Beyrut, 1972, I, 433.

Görüldüğü gibi bu ve benzeri hadisler de Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini gösterir. Zira o, şayet ümmî olsaydı miraca çıktığında karz-ı hasenle ilgili sözü nasıl okuyabilir? Harflerin yazım hususiyetleriyle ilgili nasıl bilgi verebilirdi?[88].

bac. Oryantalistlerin Görüşleri

Kaynakların verdikleri bilgilere göre oryantalistlerin çoğunluğu, Resûlullah (sav)'ın okuma-yazma bildiğini iddia etmektedir[89]. Meselâ Hz. Muhammed (sav)'in okur-yazar olmadığını savunan Müslümanların bu görüşlerini eski bir habere dayandırdıklarını ileri süren Blachère şunları söylemektedir: Muhammed'in okuma-yazma bildiğini gösteren alâmetlerin mevcut olduğu görüşündeyiz. (...) Bundan başka onun ailesinden amcası Ebû Tâlib ve amcasının oğlu Ali gibi bazı kişilerin de okur-yazar oldukları kanaatine bizi sevkeden âmiller mevcuttur. Bu yüzden Muhammed (sav)'in okur-yazar olmadığını ileri sürmek anlamsız bir çabadan başka bir şey değildir[90]. Ayrıca Ameri, Kasimirski ve Montet'un da Blachère'le aynı görüşü paylaştıkları zikredilmektedir[91].

Bu konudaki görüşüyle dikkat çeken müelliflerden biri de, İtalyan tarihçi Caetani'dir. Onun bu husustaki yorumu şöyledir: "Muhammed'in okuma-yazma bilmediğini tayin etmeye kalkmak beyhûde bir gayrettir. Çünkü Muhammed bunu muasırlarından bile saklamıştır. Bununla beraber kanaatimize göre, Muhammed yazı sanatına hakikaten vâkıf olmasaydı bunu, ashâbı önünde daha açık bir şekilde ilân etmeyi, kendisi için faydalı sayacaktı. Binaenaleyh okuyup-yazma bilmesi muhtemeldir. Fakat o bunu itiraf etmek istememiştir"[92].

---

88 Önkal, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Ümmiliği,* s. 253 vd.

89 Bkz. Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları,* s. 25.

90 Blachère, Regis, *Introduction au Coran,* Paris 1959, s. 6 vd.

91 Bkz. Şâhin, Abdussabûr, *Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?* (trc. Tayyar Altıkulaç), DD., C. XII, Ankara 1973, sy. 4, s. 199.

92 Caetani, L., *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-1927, IX, 163.

Caetani, *"İslâm Târihi"* adıyla kaleme aldığı kitabın bir başka yerinde de şunları söylemektedir: "İslâm dinini daha kuvvetli şekilde müdafaa etmek için Kur'ân âyetlerinin tamamiyle Allah'tan geldiğini ve insanlarla hiçbir münasebeti olmadığını iddia etmeye kesin olarak lüzum vardı. Muhammed'in İslâmiyet propagandasına başlamadan önce İbranice kitaplar okuduğunu ve tetkik ettiğini ispat mümkün olsaydı, yeni dinin düşmanları, Peygamber'in yaptığı tebliğlerinin Allah tarafından vahyedilmeyip kendi okuduğu kitaplardan aldığını iddia hususunda ellerine kıymetli bir silah geçirmiş olacaklardı. Binaenaleyh Muhammed'in okuma-yazma bilmediğini, bundan dolayı bütün bilgilerin Allah'tan geldiği iddiasını müdafaa etmek zaruri bir iş olarak telakki edilmişti"[93].

bad. Değerlendirme

Hemen belirtelim ki bizim burada yapacağımız değerlendirme, hem İslâm âlimleri hem de müsteşriklerin ileri sürmüş oldukları görüşlere yönelik olacaktır. Şurası muhakkak ki Hz. Peygamber'in okur-yazar olduğunu savunan âlimlerin ileri sürdükleri delillerin hepsi tenkid edilebilir niteliktedir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in, Hudeybiye antlaşmasının metninden *"Resûlullah"* ifadesini silip yerine kendi ismini yazması onun, okur-yazar olduğunu göstermez. Zira, yukarıda zikrettiğimiz rivâyetin bir başka varyantında da "yazısı iyi değildi"[94] kaydı mevcuttur. Hem şu da bilinen bir gerçek ki sadece ismini öğrenip zarzor yazabilen, yahut imzasını atabilen bir kimse okur-yazar sayılamaz. Bu yüzden söz konusu rivâyet, Resûlullah (sav)'ın okuma yazma bildiğini ispata kâfi nitelikte değildir.

Hz. Peygamber'in, İsrâ gecesi cennetin kapısında karz-ı hasen veren kimsenin sevabıyla ilgili olarak gördüğü bir yazıdan haber vermesi de aynı şekilde onun okuma-yazma bildiğini göstermez. Çünkü Resûlullah (sav)'ın yazıyı gördüğü âlem, fi-

---

93 Caetani, L., *İslâm Tarihi*, IX, s. 60.

94 el-Buhârî, el-Meğazî, 43.

zik ötesi bir âlemdir. Dolayısıyla bu hususun dünyevî bir meseleyle mukayesesi doğru değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in gördüğü o yazının anlamını meleklerden sorup öğrenmiş olması da muhtemeldir.

Bazı harflerin yazılışlarıyla ilgili Hz. Muhammed (sav)' den nakledilen rivâyetler de sıhhat açısından değerlendirmek gerekmektedir. Buna göre denilebilir ki söz konusu rivâyetler ya sahihtir ya da sahih değildir. Eğer sahih ise Hz. Peygamber'in yazı tarzı ile ilgili vermiş olduğu bilgiler mu'cize kabilindendir. Sahih değilse o zaman da zaten herhangi bir şey söylemeye gerek yoktur. Bu anlayışa göre bahis konusu ettiğimiz rivâyetlerin her iki durumda da delil olma şansı mevcut değildir.

Oryantalistlerin görüşlerine gelince, bu hususta da şunları söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki Allah elçisi Muhammed (sav)'in okur-yazar olduğunu savunan oryantalistlerin bu tutumları, onların art niyetli olmalarından kaynaklanmaktadır. Gerçi biraz önce ifade ettiğimiz gibi İslâm âlimleri arasında da bu görüşte olanlar vardır. Ancak böyle bir kanaati onlar kuşkusuz, Peygamberi yüceltmek maksadıyla ileri sürmüşlerdir. Çünkü söz konusu âlimlerin, bunun ötesinde bir maksat taşıdıklarım kabul etmemiz doğru olmaz.

Elbetteki oryantalistlerin amacı bu değildir. Onlara göre Hz. Muhammed'in ümmiliğini kabul etmek, bir anlamda onun getirdiği dinin, ilâhî olduğunu ileri sürmek demektir. Bu yüzdendir ki oryantalistlerin çoğu, Hz. Muhammed (sav)'in ümmî olduğunu ifade eden Kur'ân âyetine[95], Hz. Peygamber'in: *"Biz ümmî bir toplumuz okuma-yazmayı ve hesabı bilmeyiz"*[96] şeklindeki açık itirafına ve bu hususu destekleyen sahih delillere rağmen, onun okuma-yazma bildiğini ileri sürebilmişlerdir.

---

95 el-Ankebût 29/48.

96 el-Buhârî, es-Savm, 13; Müslim, es-Siyâm, 15; Ebû Dâvûd, es-Savm, 4; en-Nesâî, es-Siyâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* II, 43, 52, 122, 139.

Tabiatıyla onlar, Hz. Peygamber'in okur-yazar olduğunu iddia etmekle esasen Kur'ân'ın vahiy mahsulü olmayıp Hz. Muhammed'in eseri olduğunu isbata çalışmaktadırlar. Çünkü bu kanaati taşıyan zatların yukarıda da belirttiğimiz gibi asıl maksatları, Kur'ân'ın beşerî kaynaklı bir kitap olduğunu ileri sürerek, Resûlullah Muhammed (sav)'in Yüce Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu inkâr etmektir. Halbuki bu hiçbir zaman mümkün görünmemektedir. Zira modern bilimin bile yeni keşfettiği birçok hakikati, asırlar öncesinden haber veren bir kitabın, okur-yazar olduğunu varsaysak bile bir beşer tarafından yazıldığını kabul etmek mantıken doğru değildir. Böyle bir şeyi ileri sürmek, bir anlamda insanoğlunun o dönemde, bilim ve teknolojide daha ileride olduğunu kabul etmek demektir ki bu da bilime ve bilim adamlarına hakaret sayılır. Bu yüzden esasen bir araştırmacı olarak bu zatlardan beklenen, hakikati ortaya koymak olmalıdır. Fakat ne yazık ki onlar birçok konuda olduğu gibi bu konuda da hakikati dile getirme yerine, hakikat dışı şeyleri hakikatmiş gibi göstermeye çalışmaktadırlar.

Sonuç olarak şunu söylebiliriz ki Hz. Peygamber ilâhî vahyi tebliğ etmekle görevlendirilmeden önce kesinlikle okuma-yazma bilmiyordu[97]. Bu, bir hikmetin sonucuydu. Zira okuma-yazma bilmediği halde Kur'ân'ı Resûlullah (sav)'ın yazdığını iddia edenler, şayet okur-yazar olsaydı bunu iddialarına delil getirerek, "Muhammed daha önceki kitaplardan okuduklarını bize naklediyor" derlerdi.

Öyle görünüyor ki Hz. Peygamber (sav) yetiştiği muhit icabı okuma-yazmayı öğrenememiş, yaşı ilerledikten sonra da böyle bir teşebbüste bulunmamıştı. Esasen bu dönemde Resûlullah (sav)'ın okuma-yazmaya ihtiyacı da yoktu. Ama Peygamberlikten sonra durum değişmiş, 23 seneye yaklaşan bir sürede durmadan nâzil olan âyetleri tespit için, vâhiy kâtipleri Peygam-

---

97 Elmalılı, *Hak Dini,* V, 3784, Dp, 1; Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları,* s. 11.

ber'in gözü önünde yazı yazmışlardı. Özellikle Medine'ye hicretten sonra Resûlullah (sav)'ın çok değişik çevrelerle muhtelif münasebetleri olmuş, bu münasebetler sebebiyle antlaşmalar kaleme alınmış, mektuplar yazılmış ve emirnâmeler çıkarılmıştı[98]. İşte Hz. Peygamber'in, okuma-yazma ile ilgili olan birçok mühim işlerle irtibatı sebebiyle hayatının sonlarına doğru, iyice öğrenmek ve bellemek şeklinde bir teşebbüs sonucu olmaksızın biraz okuma-yazma öğrenmiş olması, mümkündür. Zaten bunun tabii bir şekilde meydana gelmiş olması da düşünülebilir. Nitekim Mücâhid ve eş-Şa'bî'nin naklettikleri, "Hz. Peygamber vefat etmeden önce okudu ve yazdı"[99] şeklindeki rivâyet de hayatının sonuna doğru Resûlullah (sav)'ın, insan fıtratının sahip olduğu tabii seyr içerisinde bazı şeyleri okuyup yazdığını ortaya koymaktadır.

bb. Vahiy Kâtipliği Kurumu

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber ümmî idi. Bu yüzden risâletinin başlangıcından itibaren okuma-yazma bilen sahâbilerden bazılarına vâhiy kâtipliği yaptırıyordu. Ne zaman kendisine bir Kur'ân parçası nâzil olsa, hemen kâtiplerinden birini çağırır ve gelen vahyi eksiksiz yazdırırdı. Nitekim, لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ *"Müminlerden özür sahibi olanlar dışında, cihâddan geri kalanlarla mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihâd edenler bir olmaz"* [100] âyetinde yer alan *"Gayru uli'd-darar / Özür sahibi olanlar hariç"* kısmının, görme özürlü olan İbn Ümmi Mektûm'un: "Ey Allah'ın Resûlü, eğer cihâd yapabilecek güçte olsaydım elbette yapardım" demesi üzerine nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in yazı malzemesi isteyerek Zeyd b. Sâbit'e bu kısmı yazmasını emrettiği rivâyet edilmektedir[101].

---

[98] Önkal, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Ümmiliği*, s. 259.

[99] en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, III, 260.

[100] en-Nisâ 4/95.

[101] el-Buhârî, et-Tefsir, Sûre, 4; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 368.

İbn Hacer (ö. 852/1448)'in bildirdiğine göre Peygamberimizin Mekke'de ilk vahiy kâtipliğini yapan sahâbî, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'tir[102]. Hz. Peygamber'in Medine'deki ilk vâhiy kâtibinin de Ubeyy b. Ka'b olduğu zikredilmektedir[103]. Denildiğine göre Peygamberimiz Ubeyy b. Ka'b'ı bulamadığı zamanlarda Zeyd b. Sâbit'i çağırmış ve ona vahiy yazdırmıştır. Ayrıca Resûlullah'ın Kur'ân vahyi dışında, özellikle Medine devrinde yapmış olduğu yazışmalarda bu iki zâtı, vâhiy yazdırmak için sekreter olarak kullandığı da rivâyet edilmektedir[104].

Kaynaklarda, Hz. Muhammed (sav)'in vahiy yazdırdığı kâtiplerin sayıları hakkında farklı rakamlar verilmiştir. el-Halebî (ö. 1044/ 1635) bu sayıyı 26 olarak zikrederken[105], İbn Asâkir (ö. 571/1176) söz konusu kâtiplerin 23 kişiden ibaret olduğunu kaydeder[106]. Ancak bazı kaynaklarda bu rakam kırka kadar çıkmaktadır[107]. Hz. Peygamber (sav)'e vahiy kâtipliği yapan zatların başlıcaları şunlardır: Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Zeyd b. Sâbit, Zubeyr b. Avvâm, Ubeyy b. Ka'b, Hâlid b. Sai'd, Ebbân b. Sa'îd, Muâviye b. Ebî Sufyân, Hanzala b. er-Rebi', Muaykıb b. Ebî Fâtıma, Abdullah b. Erkâm, Şurahbil b. Hasene, Abdullah b. Revâhâ[108].

---

102 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi sahîhi şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1398/1978, IX, 22; el-Halebî, *es-Sîretu'l-halebiyye*, yy., 1320, III, 326. Bu zâtın irtidât edip (dinden çıkıp) Mekke'nin fethinde tekrar Müslüman olduğu bildirilmektedir. Bkz. el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, s. 693; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 22.

103 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IX, 22; Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsetu'l-beyân fi te'lifi'l-Kur'an*, İstanbul 1303, s. 3.

104 el-Belâzurî, *Futûhu'l-büldân*, s. 693; Caetani, L., *İslâm Tarihi*, IX, 171.

105 el-Halebî, *es-Sîretu'l-halebiyye*, III, 326.

106 Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, s. 87.

107 el-Halebî, *es-Siretu'l-halebiyye*, III, 326; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 53.

108 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, IX, 22; el-Halebî, *es-Siretu'l-halebiyye*, III, 326-327: ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 246; Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsetu'l-beyân*, s. 3.

Bazı nakillerde ayrıca şu isimlere de rastlamak mümkündür: Talha b. Ubeydillah, Said b. Ebî Vakkâs, Huzeyfe b. el-Yemân, Huvaytıb b. Abdiluzza[109], Amr b. el-As, Muaz b. Cebel, Muğire b. Şu'be, Huseyn en-Numeyrî, Ebû Said b. el-Âs, Cehm b. es-Salt[110], Hâlid b. Velîd, Sâbit b. Kays ve Erkâm b. Ubeyy[111].

Yeri gelmişken şuna da işaret edelim ki müsteşriklerden bazıları, vahiy kâtipliği müessesesini kabul ederek, konuya müsbet yönden yaklaşırken, bir kısmı da ilk dönemde Kur'ân yazımının söz konusu olmadığını ileri sürmektedir[112]. Bu hususta müsbet kanaat içinde olanlar arasında Blachère, Schwailly ve Casanova'nın isimlerini sayabiliriz[113].

bc. Kur'ân Yazımında Kullanılan Malzemeler

Kur'ân vahyinin indiği dönemde henüz kâğıt mevcut değildi. Bu bakımdan ister Hz. Peygamber'in emri üzere vâhiy yazan kâtipler, ister husûsî Mushaf yazan sahâbîler olsun, gelen Kur'ân vahyini ancak kendi imkânlarıyla elde ettikleri malzemelere yazabiliyorlardı. Kur'ân Tarihi kaynaklarına göre bu malzemeler şunlardır:

(1) Parşömen parçaları (özel bir deri),

(2) Rakk (tabaklanmış deri),

(3) Kat'u'l-edîm (işlenmemiş deri),

(4) Lihâf (ince beyaz taşlar)[114],

(5) Asîbu'n-nahl (hurma ağacı yapraklarının orta damarları[115]),

(6) Ektâf (develerin kürek kemikleri[116]),

---

109 Kastallânî, *Mevâhibu'l-ledüniyye,* (trc. Şâir Abdulbâki), yy., ts. I, 23 vd.

110 Ahmed b. Ebî Ya'kub, *Târîhu Ya'kûbî,* Necef 1385, II, 64.

111 ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 246.

112 Blachère, R., *Introduction au Coran,* Paris 1959, s. 12.

113 Blachère, R., *Introduction au Coran,* s. 12.

114 Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi,* s. 43.

115 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 233; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 69.

116 Subhî, es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 69-70; Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi,* s. 43.

(7) Ruk'a (Kumaş ya da bez parçası)[117],

(8) Tahtadan yapılmış tabletler[118],

(9) Kırık seramik parçaları[119].

Bu malzemeler içinde deri ve bez parçaları yazı için en uygun olmakla birlikte diğerlerine göre, temin edilmesi daha güçtü. O yüzden bunları elde etme imkanı olmayınca taşa, kemiğe, tahtaya ve hurma dallarına yazılırdı. Ayrıca yazı malzemeleri Mekke'ye kıyasla Medine'de daha boldu ve bunları kolay yoldan temin etme imkânı vardı[120]. Öyle anlaşılıyor ki, Medine döneminde bu bolluktan istifade edilerek vahiy daha kullanışlı malzemelere yazılıyordu.

Burada Menâzır Ahsen Gîlânî'nin yazı malzemeleriyle ilgili bir tespitini sunmak istiyoruz: "Sert bir cisim üzerine yapılan kakmalar, silinip kaybolma hususunda mürekkep vb. ile yazılmış bir şeyden daha çok mukavemet ederler. Aynı şekilde parşömen ve deri, papirüsten daha çok dayanıklıdır. Vahiylerin parçalar halinde gelmesi sebebiyle bunlar önce, geçici olarak küçük eşyalar üzerine yazılıyor ve böylece nâzil olan sûrenin tamamlanmasına kadar bekletiliyor, sonra daha münasip ve uygun diğer malzeme üzerine geçiriliyordu"[121].

bd. Hz. Peygamber'in Kur'ân Metnini Yazdırması

Hz. Peygamber'in aslî görevi, vahiy yoluyla gelen Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmek, aynı zamanda gelecek kuşaklara da intikalini sağlamak amacıyla onları korunabilecek bir hale getirmekti. Bu yüzden Allah Resûlü, bir taraftan

---

117 Bu hususu Zeyd b. Sâbit'in: "Biz Kur'ân'ı Resûlullah (sav)'ın yanında bez parçaları üzerine yazardık" sözü de desteklemektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* V, 185; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 237, Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 69.

118 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 70; Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi,* s. 43.

119 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi,* s. 43; Keskioğlu, *Osman, Kur'an Tarihi,* s. 91.

120 Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi,* s. 90.

121 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi,* s. 43.

tebliğ vazifesini yerine getirirken diğer taraftan da sahâbîleri, Kur'ân'ı okumaya ve ezberlemeye teşvik ediyordu[122]. Esasen Müslümanlar yeni bir dine girmenin verdiği heyecan ve imanla Kur'ân metnini ezberliyorlar ve onu gece gündüz okuyorlardı. Ancak Hz. Peygamber nâzil olan Kur'ân vahyinin sadece ezberlenmesini yeterli bulmuyordu. Çünkü onu ne kadar çok insan ezberlerse ezberlesin, hâfıza daima unutkanlık illetiyle karşı karşıya olduğu için belli bir zaman sonra, yanılma, unutma, karıştırma ve hata söz konusu olabilir. İşte bu yüzden Hz. Peygamber ezberlemeye teşvik etmekle birlikte Kur'ân'ın yazılmasını da emrediyordu. Kur'ân metninin Resûlullah zamanında yazıldığını gösteren deliller hiç de az değildir. Bunlardan bazılarına işaret etmek istiyoruz.

bda. Metnin Yazdırıldığını Gösteren Deliller

(1) Allah Taâlâ'nın Kur'ân'a *"el-Kitâb"*[123] adını vermesi, zımnen Kur'ân metninin yazıldığını göstermektedir. Çünkü *"el-Kitâb"* yazılı metin demektir[124]. Ayrıca Kur'ân da bizzat başlangıçtan beri kendisinin yazıya geçirildiğini ifade etmektedir[125].

(2) İbn Hişâm (ö. 218/833)'ın naklinden öğrendiğimiz Hz. Ömer (ra)'in Müslüman olması hadisesinde kız kardeşinin elinde bulunan Tâhâ Sûresi'nin baş tarafının yazılı bulunduğu nüsha da[126], Kur'ân'ın yazıldığının bir başka kanıtıdır.

(3) Denildiğine göre Hz. Peygamber: *"Benden Kur'ân dışında birşey yazmayınız. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin."*[127] demiştir.

---

122 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* VI, 66.

123 Bkz. el-Bakara 2/8, 9, 151; Âl-i İmrân 3/3; el-Arâf 8/2.

124 Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?,* s. 41.

125 Abese 80/11-15.

126 İbn Hişâm, *es-Sire,* I, 368; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* III, 276-268.

127 Müslim, ez-Zühd, 16.

(4) Bir başka rivâyette de, "Hz. Peygamber (sav)'e herhangi bir vahiy geldiğinde kâtiplerinden birini çağırıp ona: "*Bu âyetleri, falan âyetleri içine alan sûreye (yazıp) koy*"[128] dediği nakledilmiştir.

(5) Abdullah b. Ömer'den gelen bir haberde onun şöyle dediği ifade edilmektedir: "Biz, Kur'ân metni üzerimizde olduğu halde düşman memleketlerine gitmekten menedilmiştik. Bunun sebebi o nüshaların düşman eline geçme korkusu idi"[129].

(6) Berâ b. Azîb de demiştir ki: "لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ âyeti[130] nâzil olduğu zaman Resûlullah (sav): "*Bana falanı çağırın*" dedi. Çağırılan şahıs (Zeyd b. Sâbit) mürekkep, kalem ve üzerine yazı yazılacak malzeme ile geldiğinde Peygamberimiz ona: لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ âyetini yaz" dedi[131].

Görüldüğü gibi bütün bu tarihî nakiller açıkça ortaya koyuyor ki, Allah Resûlü, kendisine gelen her Kur'ân parçasını yalnızca ezberlemek ve ezberletmekle kalmamış, ayrıca yazıyla da tespit ettirmiştir.

bdb. Yazdırılan Metinlerin Tashih Edilmesi

Kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamber'in çağırdığı kâtip yazma işini bitirince, Resûlullah (sav) ona yazdığını yüksek sesle okumasını emrediyor; şayet kâtip eksiklik, fazlalık veya yanlışlık yapmışsa onu tashih etmiş oluyordu. Nitekim Zeyd b. Sâbit bu hususu bize şu sözüyle anlatmaktadır: "Resûlullah (sav) bana vahiy yazdırıyor ve bitirince de yazdığım vahyi okutturuyordu. Eğer herhangi bir yanlış veya noksan bulursa, bunu hemen düzelttiriyordu. Ben de ancak ondan sonra kalkıp söz konusu vahyi insanlara bildiriyordum"[132].

Daha sonraki aşamada ise, Resûlullah Muhammed (sav)'in tashihinden geçen Kur'ân metni, yine onun emriyle çoğaltılıyor, Müslümanların bir kısmı bu çoğaltılan nüshaları alıyor, bir

128 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 57.

129 İbn Mâce, el-Cihâd, 45; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 6, 10, 55, 63,

130 en-Nisâ 4/95.

131 el-Buhârî, Tefsîr, Sûre, 4.

132 el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, Beyrut 1967, I, 152; VIII, 257.

kısmı da tashih edilen metinden kendileri için özel nüshalar yazıyorlardı[133]. İstinsah işi bittikten sonra da mukâbele gören asıl nüsha, Resûlullah (sav)'a teslim edilip Hâne-i saadette muhafaza ediliyordu[134].

bdc. Metinlerin Kalıcı Malzemelere Taşınması

Ancak herhangi bir karışıklığa meydan vermeme ihtimalinden dolayı olmalı ki Resûlullah (sav) ara ara gelen vahyi, Menâzir Ahsen Gîlânî'nin de dediği gibi önce müsvedde halinde geçici bir şekilde yazdırıyor, sûre tamamlanınca da kalıcı yazı malzemeleri üzerine kaydettiriyordu. Zeyd b. Sâbit'in: "Biz Hz. Muhammed (sav)'in huzurunda Kur'ân'ı bir takım parçalardan topluyorduk."[135], şeklindeki sözü bu kanaatin doğruluğunu ispat edici niteliktedir. Nitekim el-Hâkim en-Neysâburî (ö. 405/1014) de Zeyd b. Sâbit'in söz konusu nakline dayanarak şöyle demiştir: Kur'ân metninin bir araya toplanması üç defa vuku bulup ilki, Hz. Peygamber'in huzurunda yapılmıştır"[136].

bdd. Metnin İlk Yazılım Tarihinin Tespiti

Biraz da Kur'ân metninin Resûlullah (sav) zamanındaki ilk tespit tarihi üzerinde duralım. Hemen belirtelim ki Mekke'de nâzil olan 25 (el-Furkân)/5; 56 (el-Vakıa)/79. âyetleri Kur'ân'ın Medine'ye hicret edilmeden önce de yazıldığını gösterirse de, bunlarla kesin tarih tespiti yapmak mümkün değildir. Bu konuda bize ışık tutan yegâne haber, Hz. Ömer'in kız kardeşinden isteyip aldığı, kronolojik olarak 45. sırada yer alan 20. (Tâhâ) sûrenin yazılı olduğu Kur'ân metnidir[137]. Bilindiği gibi

---

133 Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi Ders Notları*, s. 15.

134 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 247; Ebû Şuhbe, *el-Medhal*, s. 267; İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, s. 9.

135 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 237; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 76.

136 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 237; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 76. el-Beyhakî (ö. 458/1065) de demiştir ki: "Kanatimce bundan maksat, ayrı ayrı zamanlarda inen âyetleri Hz. Peygamber'in nezâretinde sûreler halinde derlemektir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 76.

137 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 192; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 368; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, I, 167-168.

bu sûre, Hz. Ömer (ra)'in Müslüman olmasından önce inmiştir. Hz. Ömer, Allah elçisi Muhammed (sav)'in Peygamberlik görevine başlamasının V. yılında Müslüman olduğuna göre[138] en azından bu, Kur'ân'ın yazıyla tespitinin söz konusu tarihten önce yapıldığı hakkında bize bir fikir vermektedir. Ancak iniş tarihi itibariyle 45. sırada yer alması ve kendisinden önce inen sûrelerin de yazıyla tespit edildiğine dair herhangi bir delilin bulunmayışı, kesin tarih tespitine yine imkân vermemektedir.

İslâm Ansiklopedisine "Kur'ân" maddesini yazan F. Buhl, vahyin yazı ile ne zaman tespit edilmeye başlandığı hususunun bilinmediğini zikretmekle beraber, gelen vahiy metinlerini yazarak emniyet altına alma ihtiyacı hissedilmeden önce fazla bir zamanın geçtiği kanaatinde değildir[139].

Fakat her nedense İtalyan tarihçi L. Caetani, bu konuda nakledilen Hz. Ömer (ra)'in Müslüman olmasına dair hadiseyi şüpheli göstermeye çalışarak, Mekke'de inen Kur'ân metinlerinin yazıya geçirilmediğini ispat etme gayreti içine girmiştir. Bu husustaki düşüncesi şöyledir: Kur'ân'ın iniş süresi hemen hemen bir çeyrek asrı doldurur. Fakat gariptir ki, hicretten önce Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'ân metninin yazılarak korunması hususuna Muhammed'in ehemmiyet verdiğine dair hiçbir işaret mevcut değildir. Kur'ân'ın bu devrede yazıldığını gösteren tek rivâyete, Ömer'in Müslüman olmasına dair hadisede tesadüf edilir. Ancak hikâyenin umumî muhtevası doğru kabul edilse bile, bu sözün dayandığı râvi, tafsilatın güvenirliği hakkında şüphe vermektedir. Bu yüzden hicretten önce Muhammed'in tebliğ ettiği âyetleri yazdırarak korumayı düşünmediği, metnin muhafazası için kendisinin ve ashâbının hâfızalarına güvendiği sonucuna varılabilir[140].

---

138 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* I, 108.

139 Buhl, F., "Kur'an", *İA.*, İstanbul 1977, VI, 1000.

140 Caetani, L., *İslâm Tarihi,* IX, 168.

L. Caetani'nin ileri sürdüğü bu iddiayı kabul etmek pek mümkün değildir. Zira Hz. Ömer (ra)'in Müslümanlığı kabul etmesiyle ilgili olayı nakleden râviyi güvenilir bulmayıp rivâyeti kabul etmesek bile, biraz evvel işaret ettiğimiz 25 (el-Furkân)/5 ve 56 (el-Vakıa)/79. âyetleri, Kur'ân vahyinin Mekke'de yazıldığını açıkça göstermektedir. Esasen burada kesin olarak bilinmeyen husus, vahyin Mekke'de ne zaman yazılmaya başladığı hususudur. Yoksa Müslümanlar için Mekke döneminde vahyin yazılmadığı konusunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.

Burada şu hususa da işaret etmede fayda vardır. Daha önce de belirtiğimiz gibi tarihi kaynaklar, Kur'ân'ın tamamının Hz. Peygamber zamanında yazıldığını kaydetmektedirler[141]. Nitekim, Hz. Ebû Bekr'in, Kur'ân'ı cem etmekle görevlendirdiği Zeyd b. Sâbit'e Allah Resûlü Muhammed (sav)'in hayatında yazılmayan hiçbir âyetin toplanmamasını emretmesi[142] de, Mekke'de nâzil olan Kur'ân bölümlerinin tamamının yazıya geçirildiği şeklinde yorumlanabilir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim'in, Mekke'de nâzil olmaya başladığı andan itibaren yazıya geçirildiğini söyleyebiliriz.

bde. Yazdırılan Metinlerin Korunması

Daha evvel de belirttiğimiz gibi Kur'ân vahyinin tespitinde kitâbet, hıfz ve arza olmak üzere üç metod kullanılmıştır. Burada sözü edilen kitâbet ve hıfz Kur'ân vahyinin tespitinde olduğu gibi, muhafazasında da önemli birer metoddur. Çünkü yazılı metinlerde vuku bulan yanlışlıklar, ezberlenen metinler vasıtasıyla düzeltilmiş, hâfızada meydana gelen unutma ve yanılmalar ise, yazılı metinlere başvurmak suretiyle tashih edilmiştir. Buna göre Kur'ân vahyinin ilk muhafaza edildiği yerin hâfızalar ve yazılı metinler olduğu söylenebilir. Söz konusu yazılı metinlerin muhafazasına gelince görülür ki bu konuda da kay-

---

141 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 12; Ebû Şuhbe, *el-Medhal*, s. 268.

142 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 12.

naklar bize iki ayrı görüşü naklederler: Bu görüşlerden birine göre vahiy kâtipleri tarafından yazılan her metin tashih edildikten sonra Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edilmekteydi[143]. Nitekim Hz. Ebû Bekr'in, Kur'ân'ın toplanması esnasında Resûlullah (sav)'ın evinde çok sayıda yazılı metin bulup[144] bunları iplerle paketler haline getirttiğini gösteren rivâyet[145], bu hususu destekler mahiyettedir. Nitekim Muhammed Hamidullah, söz konusu rivâyeti şöyle değerlendirmektedir: Hz. Ebû Bekr'in bağlattığı bu sahifeler, tam bir Kur'ân nüshası değildi. Şayet öyle olsaydı, Hz. Ebû Bekr, Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu Kur'ân'ı cem etme komisyonunu kurmazdı. Öyle anlaşılıyor ki bu sahifeler, Hz. Peygamber'e aitti ve kendisine en çok itimat edilecek nüsha da buydu. Belki de Hz. Peygamber kendisine ait bir Kur'ân nüshası te'min etmek istemiş ve bunu birine yazdırmış, fakat tamamlanmadan vefat etmişti. Muhtemelen bu fikir de Hz. Peygamber'in aklına çok sonraları gelmişti. Zira önceden böyle bir düşüncesi olsaydı, o takdirde hususi nüshası da tamamlanmış olurdu[146].

Bu konuda ileri sürülen diğer bir görüşe göre de, vahiy kâtipleri tarafından kaydedilip sonrada istinsah edilen âyet metinleri, bunları yazan kâtipler tarafından koruma altına alınmıştır. Çünkü bu durum, vahiy kâtiplerinin yazdıkları asıl metinlerden kopya ederek nüsha çıkarmak isteyen sahâbîler için de daha pratik bir yol olarak görünüyordu[147].

Netice olarak diyebiliriz ki eğer Hz. Peygamber'in huzurunda yazılan nüshalar, onun evinde muhafaza edilmiş olsaydı, Hz Ebû Bekr' in cem esnasında Kur'ân'ın tamamını orada bulmuş olması gerekirdi. Çünkü kaynakların belirttiğine göre Kur'ân'ın

---

143 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 247; Ebû Şuhbe, *el-Medhal*, s. 267; İzmirli, *Târih-i Kur'an*, s. 9.

144 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 238; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 73.

145 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 73; Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, s. 49.

146 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi Ders Notları*, s. 19.

147 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 700-701.

tamamı Hz. Peygamber'in huzurunda dikte ettirilmişti[148]. Elbette bu durumda da Kur'ân'ın cem edilmesine ihtiyaç hâsıl olmayacaktı. Olayların bu tarzda cereyan etmemesi de, Muhammed Hamidullah'ı söz konusu fikrinde haklı çıkarmaktadır.

Burada tabiatıyla şu da akla gelebilir. Belki de yazılan Kur'ân metinlerinin tamamı muhafaza edilmek üzere Hz. Peygamber'in evine konuluyordu. Ancak, Mekke'de kaleme alınanların yahut Medine'de yazılanların bir kısmı kaybolduğu için söz konusu metin eksik kalmıştı. Şunu da ifade edelim ki, Kur'ân metinlerinin Hz. Peygamber'in evinde muhafaza altına alındığını kabul etsek bile, istinsah yoluyla şahsî nüsha sahibi olmak isteyen sahâbîlerin her defasında Hz. Peygamber'e başvurarak o metinleri çoğaltmak üzere ödünç alıp, sonra da iade etmeleri hiç de pratik bir yol olarak görünmemektedir. Dolayısıyla vahiy kâtiplerinin yazdıkları orijinal metinlerin yine kendileri tarafından korunduğunu söylemek, daha isabetli olsa gerektir. Şunu unutmamak gerekir ki Hz. Ebû Bekr, Kur'ân'ı toplama işini Zeyd b. Sâbit'e verdiği zaman ona, "...Kur'ân'ı araştırarak topla"[149] demişti. Bu rivâyet de, Kur'ân parçalarının sahâbilerin elinde dağınık bir şekilde bulunduğunu yani Kur'ân metinlerini yine yazıcıların muhafaza ettiğini göstermektedir.

be. Hz. Peygamber'in Kur'ân Metnini Cemetmemesi

Tarihî verilere göre Kur'ân vahyi, Hz. Peygamber'in hayatının yirmi yıldan fazla bir bölümüne yayılmıştır. Takriben çeyrek asra yaklaşan bir süre içerisinde zaman aralıklarıyla gelen Kur'ân bölümlerini büyük bir titizlikle hıfz, kitâbet ve arza usulüyle tespit eden[150] Allah Resûlü, hayatta iken vahiy metinlerini Mushaf haline getirmemiştir. İslâm bilginleri bu-

---

[148] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* IX, 12; ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 248; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 268.

[149] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 10.

[150] İbn Hacer, *Fethu'l-bâri,* IX, 12; ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 248; Ebû Şuhbe, *el-Medhal,* s. 26.

nun için bazı sebepler öne sürmektedirler. Öncelikle şunu belirtelim ki, Hz. Ebû Bekr zamanında Kur'ân'ın bir araya toplanması ve Hz. Osman devrinde de istinsah edilmesi hep bir ihtiyaç sonucu olmuştur. Resûlullah (sav) devrinde böyle bir ihtiyaç ortaya çıkmış değildi. Çünkü henüz Kur'ân'ın kaybolma endişesi baş göstermemiş, İslâm toprakları fazla genişlememişti. Müslümanlar fitneden emindiler. Yazıdan daha çok hâfızaya itimat ediliyordu. Ayrıca o dönemde yazı malzemelerini teminde oldukça güçlük vardı. En önemlisi de Kur'ân'ın yazılması konusunda Resûlullah (sav)'ın yüce bir gayret içerisinde olması idi[151]. Tabiatıyla bütün bu sebepler henüz ortada iken Kur'ân'ın bir kitapta toplanmasına ihtiyaç duyulmazdı.

Ayrıca Kur'ân'ın tamamı bir defada inmeyip çeşitli vesilelerle değişik zamanlarda nâzil oluyordu. Başta da belirttiğimiz gibi vahyin yirmi küsür yıla yayılmış olması, vahiy tamamlanmadan önce zaten Kur'ân'ın bir cild halinde toplanmasına imkân tanımıyordu[152].

Kur'ân'ın çeşitli zamanlarda inmesi, onun ashab tarafından yazılmasında ve ezberlenmesinde, ayrıca İslâm'ın yayılmasında büyük faydalar sağlamıştır. Eğer Kur'ân Peygamber zamanında bir cild haline getirilmiş olsaydı, yazılmasında, ezberlenmesinde ve neşrinde zorluklar olabilirdi[153].

Nesih taraftarlarına göre vâhiy devam ettiği müddetçe bazı âyetlerin neshedilme ihtimali vardı. Şayet bu husus göz önünde bulundurulmayıp Kur'ân bir cild haline getirilseydi nesh olayı devam ettiği için bazı karışıklıklar meydana gelebilirdi. İşte böyle bir karışıklığa yol açmamak için nesh sona erinceye kadar Kur'ân bir araya cem edilmedi[154].

---

151 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 248.

152 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 248.

153 İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, s. 10; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-İlimleri*, , s. 92.

154 İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, s. 10; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 248.

Son nâzil olan âyet ile Hz. Peygamber'in vefatı arasında geçen süre, bir rivâyete göre 81 gün, çoğunluğun kanaatine göre de 9 gecedir. Görüldüğü gibi her iki sürenin de Kur'ân'ın toplanmasına yetmeyeceği ortadadır[155]. Çünkü Zeyd b. Sâbit dağınık Kur'ân metinlerini ancak bir yılda toplayabilmişti[156].

Bilindiği gibi nâzil olan âyet ve sûreler iniş tarihlerine göre tertip edilmiyordu. Kur'ân değişik zamanlarda indirildiği için, bazen tamamı inmemiş bir sûreye uzunca bir zaman sonra inen bir, ya da birkaç âyet ilave ediliyordu. Şayet Kur'ân Resûlullah devrinde bir cild halinde toplansaydı bu da, bir takım zorluklara yol açabilirdi[157].

İşte bu sebepler göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in hayatında Kur'ân'ı bir kitap haline neden getirmediği kolayca anlaşılmış olur. Esasen burada şu da söylenebilir. Hz. Peygamber bazı konuların, çözümünü ashâbına bırakmıştı. Çünkü onlar Resûlullah (sav)'ın gözetiminde yetişmişlerdi. Artık Hz. Peygamber (sav) aralarında olmadan da bir araya gelip İslâmî ve Kur'ânî konularda bazı kararlar alabilirlerdi. Nitekim Kur'ân'ın cem ve istinsahında da öyle olmuştu. Yani ashâb Hz. Peygamber (sav)'in bu hususta kendilerine yüklediği manevi sorumluluğun bilincine vararak, dağınık halde bulunan Kur'ân parçalarını bir araya getirmiş ve çok geçmeden de bu nüshayı çoğaltmıştı. Tabiatıyla bunun sonucunda da hem Kur'ân kitabetinde hem de kıraâtında bir birlik sağlanmıştı[158].

3. Arza (Mukabele)

Kur'ân metninin Hz. Peygamber dönemindeki tespitinde takip edilen usûllerden biri de arzadır. Bu usûl hem hıfz hem de kitâbet yoluyla yapılan tespitin bir anlamda son kontrolü demektir. Bu bakımdan Kur'ân vahyinin tespiti açısından arzanın önemi büyüktür.

---

155 İzmirli, *Târih-i Kur'ân,* s. 10; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân limleri, s.* 92.

156 Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân- İlimleri,* s. 100.

157 Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân- İlimleri,* .s 100.

158 Bu konuda geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 233-240; ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 239-288; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 73-89; Mennâu'l-kattân, *Mebâhis,* s. 125-135.

a. Arzanın Tanımı ve Arza İle İlgili Hadislerin Tahlili

"Arz", "arza" ve aynı kökten gelen "mu'âraza" sözlükte bir şeyi yüzünden veya ezberden okumak, göstermek, takip etmek, mukabele etmek ve karşılaştırmak gibi manalara gelmektedir[159]. Kavram olarak da Hz. Peygamber'in her sene Ramazan ayında, Kur'ân'ın o zamana kadar nâzil olan kısmını, Cebrâil (as) ile mukâbele etmesi demektir[160]. İslâm bilginlerine göre arza, Resûlullah (sav)'ın vefat ettiği senede iki defa vuku bulmuştu ki buna da son sunuş anlamında *"arza-i âhire"* denilmiştir. Bu konuyla ilgili rivâyetlerde Kur'ân'ın, arza-i âhirede baştan sona iki defa okunduğu ifade edilmektedir[161]. Arzayı tanımladıktan sonra biraz da konuyla ilgili hadisler üzerinde duralım. Şunu hemen belirtelim ki sahih hadis kaynaklarına bakıldığı zaman arza olayı ile ilgili on üç hadisin nakledilmiş olduğu görülür[162]. Bu hadislerin on tanesinde okuma anlamında *"ya'ridu"* fiili kullanılmıştır[163]. Ancak bunların dokuzunda söz konusu fiilin fâili Hz. Peygamber'dir ve hadislerin hepsinden, arzada Kur'ân'ı Resûlullah (sav)'ın okuduğu anlaşılmaktadır. Fakat bir tanesinde bizzat Cebrâil (as) fâil olarak zikredilmiştir[164]; dolayısıyla bu hadise göre de arzada Kur'ân okuyan Hz. Peygamber değil, vahiy meleği Cebrâil (as)'dir.

Bunların dışındaki diğer üç hadiste ise[165] *"yu'âridu"* fiili yer almaktadır. Şayet bu fiili de "okuma" anlamında alırsak, o takdirde bu hadisler de, arzada Kur'ân tilâvet edenin hem

---

159 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, VII, 167.

160 Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 698.

161 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 98-99; İbn Mâce, el-Cenâiz, 64; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 276, 325, 405.

162 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 98-99; İbn Mâce, el-Cenâiz, 64; es-Siyâm, 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 231, 276, 325, 326, 363, 405.

163 el-Buhâri, Fedâilu'l-Kur'ân, 7; İbn Mâce, es-Siyâm, 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 231, 276, 325, 326, 363, 405.

164 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7.

165 Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 98, 99; İbn Mâce, el-Cenâiz, 64.

Cebrâil hem de Hz. Peygamber olduğunu gösterir. Çünkü söz konusu fiil, "karşılıklı okumak" anlamına gelmektedir. Buna göre dokuz hadis, arzada fâilin Hz. Peygamber, bir hadis yalnızca Cebrâil, üçü de Cebrâil ile birlikte Allah Resûlü olduğunu gösterir. Bu tablo da bizi şu iki ihtimalle karşı karşıya bırakır. Bu ihtimallerden biri, arzada hem Cebrâil hem de Resûlullah (sav)'ın münâvebeli bir tarzda Kur'ân okumuş olmalarıdır ki Buhârî şârihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1448) ve el-Aynî (ö. 855/1451) de arzada Kur'ân tilâvetinin bu tarzda vuku bulduğunu belirtmişlerdir[166]. Diğer ihtimal de -her ne kadar bir hadisde mutlak olarak Cebrâil'in, üç tanesinde de onun Hz. Peygamberle karşılıklı olarak okuduğu ifade ediliyorsa da- yalnızca Allah Resûlü (sav)'nün Kur'ân'ı baştan sona tilâvet ettiğini gösterir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu sonuca, söz konusu hadislerde yer alan *"ya'ridu"* ve *"yu'âridu"* fiillerini yorumlamak suretiyle ulaşma imkânı vardır. Zira, *"yuâridu"* fiili karşılıklı okumak anlamına geldiği gibi "karşılaştırmak" manasına da gelmektedir. Buna göre ikinci anlamı söz konusu ederek fiili, Cebrâil'in Kur'ân'ı kendi zâtındakiyle karşılaştırması şeklinde yorumlamak mümkündür. Öyle gözüküyor ki bu yorum, hadisenin seyri bakımından daha münasiptir. Çünkü bazı kaynaklar, her sene bir defa yapılan arzada sahâbîlerin[167], arza-i âhirede de Zeyd b. Sâbit'in bulunduğundan söz etmektedirler[168]. Eğer bu rivâyetler doğru ise, o zaman arza olayının metâfizik bir ortamda değil, tamamen fizikî bir planda gerçekleşmiş olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu da arzayı, yalnızca Cebrâil (as) ile Hz. Peygamber arasında vuku bulan bir hadise olmaktan çıkarıp, topluluk huzurunda yapılan umumî bir mukâbele konumuna getirmiş olur.

---

166 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 43; el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1392/1972, XVI, 206.

167 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 698.

168 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 237; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 698.

Arza ile ilgili on hadiste geçen *"ya'ridu"* fiili de arzetti ve okudu anlamına geldiği gibi, *"yesta'ridu"* yani başkasından okumasını istedi[169] mânasına da gelmektedir. İşte bu anlam farkını göz önünde tutarak, Cebrâil (as)'in fâil olarak zikredildiği hadisde[170] geçen *"ya'ridu"* fiiline, vahiy meleğinin *"Allah Resûlünden Kur'ân okumasını taleb etti"* şeklinde bir anlam vermek mümkündür. Tabiatıyla bu durumda da mevcut ihtilâf ortadan kaldırılarak, arzada Kur'ân'ı tilavet edenin Cebrâil (as) değil, onun talebi üzerine Hz. Peygamber olduğu söylenebilir. Böylece sonuç olarak söz konusu hadisleri te'lif etmek suretiyle Cebrâil'in, arza meclisinde Hz. Peygamber (sav)'den Kur'an okumasını talep ederek, kendi yanında bulunanla karşılaştırması şeklinde bir anlam ortaya çıkmış olur. Nitekim Muhammed Hamidullah'm şu sözleri de bu hususu destekleyici mahiyettedir: "Resûlullah Ramazan ayına mahsus olmak üzere gündüzleri yüksek sesle, o güne kadar nâzil olan âyetlerden oluşan Kur'ân metnini baştan sona kadar tilâvet ediyordu. Sahâbîler ise, yanlarına kendilerine ait Kur'ân nüshalarını da alıp geliyorlar ve topluca girişilen bu mukâbele (karşılaştırma) esnasında varsa kelime yanlışlarını, âyet ve sûre sıralarını onun okuduğuna göre tanzim edip düzeltiyorlardı. Bu yıllık karşılaştırmalar esnasında, Melek Cebrâil'in de hazır bulunduğunu Resûlullah haber vermiş ve ömrünün sonuncu Ramazanına rastlayan ay için: *"Cebrâil bana (bir tedbir olarak) bütün Kur'ân'ı baştan sona iki defa tilâvet ettirdi ki ben bundan, kısa bir zaman içinde vefat edeceğimi anladım"*demiştir.[171]

b. Arzanın Mahiyeti

Daha önce ifade ettiğimiz gibi arza, her yıl Ramazan ayında yapılır ve bu ayın tamamını kapsardı. Yalnız Kur'ân vahyinin tamamlandığı Peygamber'in vefat yılında ise, Ramazan ayı boyunca iki defa vuku bulmuştu ki, bu bir anlamda Kur'ân'm baştan sona iki defa hatmedilmesi demekti.

---

[169] İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX, 43.

[170] el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7.

[171] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 698.

Arza ile ilgili rivâyet edilen hadisler bu mukâbelenin zaman olarak geceleyin yapıldığını ifade etmektedir[172]. Nitekim Buhârî şârihi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448)'nin şu açıklaması da bu hususu destekleyici mahiyettedir: "Resûlullah (sav) her sene Kur'ân'dan kendisine vahyedilen metinleri Ramazan gecelerine taksim ediyor ve her gece için ayırdığı kısmı, o gecenin bir bölümünde okuyordu. Allah Resûlünün böyle yapması, Kur'ân tilâveti dışında, teheccüd namazı kılması, istirahat etmesi ve ailesine karşı olan vazifelerini yerine getirmesi gibi meşguliyetlerinin varlığından kaynaklanıyordu"[173].

Her yıl Ramazan ayında yapıldığı zikredilen arzanın[174] tarih itibariyle hangi senede başladığı konusunda elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak Muhammed Hamidullah arzanın hicretten sonra, Ramazanın oruç ayı olarak tahsis edilmesiyle başlamış olabileceğini söylemektedir[175]. Öyle anlaşılıyor ki Hami-dullah bu görüşünü, arzanın Ramazan ayında yapılmasına dayandırmaktadır. Zira ona göre bir ay oruç, Ramazan ayı için farz kılınmıştır ve bu farziyyeti bildiren âyet[176], Medine'nin ilk yıllarında inen Bakara Sûresi'nde yer almaktadır. Arza da Ramazan ayında yapıldığına göre muhtemelen bunun başlangıcı, Medine devrinin ilk yılları olmalıdır. Ancak bu görüşe iştirak

---

172 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7; Ahmed b. Hanbel; *el-Müsned,* I, 326, 363. Ancak burada bir hususa işaret etmek istiyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Muhammed Hamidullah arzanın geceleyin değil, gündüzleri yapıldığını söylemektedir. Söz konusu mukâbelenin Ramazan ayı boyunca, gece vakti yapıldığını açık bir şekilde ortaya koyan birden fazla sahih hadis varken, onun böyle bir görüşü ileri sürmesini doğrusu anlamış değiliz.

173 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* IX, 45.

174 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 7; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 98-99 İbn Mâce, el-Cenâiz, 64; es-Siyâm, 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 231; 276, 325, 326, 363, 405.

175 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* II, 700.

176 el-Bakara 2/183.

etmek oldukça zordur. Çünkü söz konusu aya Ramazan ismi[177], orucun farziyyetinden sonra değil, çok daha önce verilmiştir[178]. Daha doğrusu kutsal bir ay sayılan Ramazan, bu kutsallığını oruç ayı olarak tahsis edilmesinden dolayı kazanmamış, aksine kutsal bir ay olması hasebiyle, oruç bu ay için farz kılınmıştır. Bu yüzden arzanın yapıldığı bu ayla oruç arasında münasebet kurarak arzanın tarihini orucun farziyyetiyle başlatmak, pek isabetli görünmemektedir. Ayrıca bu konudan söz eden hadislerin bir kısmında arzanın her Ramazan ayında yapıldığı anlamına gelen *"fî külli ramadân"* ibâresi de mevcuttur ki[179], bu da zaten böyle bir yoruma pek imkân vermemektedir. Onun için seksen küsur sûrenin nâzil olduğu[180] Mekke dönemini görmemezlikten gelerek arzanın, Medine devrinin ilk yıllarında yapıldığını söylemek yerine, Mekke döneminin ilk Ramazan ayında başladığını kabul etmek daha isabetli bir yaklaşım olsa gerektir.

Burada şunu da ifade edelim ki insanın aklına tabii olarak arzanın nerede yapılmış olabileceği sorusu da gelmektedir. Ancak bu konuda da malesef herhangi bir rivâyete rastlamış değiliz. Fakat, her yıl Ramazan ayında yapıldığı nakledilen arzanın, şahsî nüshalarını kontrol etmek amacıyla gelen sahâbîler[181] de göz önünde tutularak, Mekke'de Hz. Peygamberin belirlediği bir mekanda, Medine döneminde ise Peygamber mescidinde yapıldığı söylenebilir. Çünkü arzanın sadece Hz. Peygamber'le Cebrâil arasında değil, ashâbın da iştirak ettiği toplu bir mukâbele tarzında cereyan ettiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir başka husus da, arzada hazır bulunduğu bildirilen vahiy meleği Cebrâil'in gözle görülüp görülmediği meselesidir. Hemen belirtelim ki şayet

---

177 Ramazan ismi hakkında geniş bilgi için bkz. Elmalılı, *Hak Dini,* II, 643-644.

178 Bkz. el-Aynî, *Umdetu'l-kârî,* XVI, 206.

179 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 231, 326, 405.

180 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 62.

181 Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* II, 698.

Cibril'in söz konusu mecliste gözle görüldüğü kabul edilirse, o zaman da melek olarak mı, yoksa insan sûretinde mi görüldüğü meselesi akla gelir. Melek olarak görülmüş olabileceğini ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynaklarda Resûlullah Muhammed (sav)'in Cebrâil'i melek sûretinde yalnız iki defa gördüğü nakledilmektedir ki[182], daha önce de belirttiğimiz gibi bunlardan biri ilk vahiy alma esnasında, diğeri de mirâç olayında vuku bulmuştur. Dolayısıyla bu iki olayın dışında gerçekleşen peygamber-melek görüşmesine başka bir perspektiften bakmak gerekmektedir.

Cebrâil'in insan sûretinde görülmüş olabileceği meselesine gelince, bu yolla da sadece Cibril hadisinin[183] vahyedilmesi söz konusudur. Bilindiği gibi bu da, yalnız bir kereye mahsustur. Dolayısıyla arza meclisinde Cebrâil'in insan sûretinde bulunabileceği hususu da, ihtimalden öteye geçmemektedir. Zira bu hususu kanıtlayan herhangi bir delile de sahip değiliz.

Öyle anlaşılıyor ki bu konuda söylenecek en isabetli söz, Muhammed Hamidullah'ın da dediği gibi, Cebrâil (as)'in söz konusu mukâbele meclisinde gözle görülmeden manevî olarak hazır bulunmuş olmasıdır. Yani sadece Allah Resûlü onun geldiğini biliyor ve varlığını hissediyordu. Fakat sahâbîler onu göremiyor, yalnızca Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'ân'ı hafıza ve hususî Mushaflarından takip ediyorlardı[184].

Arzanın yapılmasının hikmetine gelince bu konuda da şunlar söylenebilir. Her ne kadar Allah Taâlâ irâde etmekdikçe[185] Resûlullah (sav)'ın Kur'ân'dan bazı âyetleri unutması, karıştırması yahut hata yapması söz konusu olmasa da, bir taraftan Cebrâil'in Resûlullah (sav)'a getirmiş olduğu metinlerin mensuhlarını ayırmak, mevcutların da te'kid, ispât ve hıfz yönün-

---

182 Ebû Şuhbe, *el-Medhal*, s. 86; Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, s. 45.

183 Müslim, el-İmân, 1.

184 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 43.

185 el-A'lâ 87/6-7.

den sağlamlıklarını temin etmek[186], diğer taraftan da arzada hazır bulunan sahâbilerin kendi şahsî Kur'ân nüshalarını kontrol etmek amacına yönelik olduğu söylenebilir.

Ayrıca bugün İslâm ülkelerinde Ramazan ayı süresince devam ettirilen mukâbele geleneğini de, arza sünnetine uymanın bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre arzanın bir hikmeti de, böyle bir geleneğin İslâm toplumlarında yerleşmesini ve kıyamete kadar devam etmesini sağlamak olabilir.

II. KUR'ÂN'IN DERLENMESİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber hayatta olduğu müddetçe vahiy devam ettiğinden, gelen vahiyleri iki kapak arasında Mushaf haline getirmek mümkün olmamıştı. Ancak Resûlullah (sav) her gelen vahiy metnini öncelikle kendisi ezberlemiş, vahiy kâtiplerine kaydettirmiş, sonra da ashabına okumuş ve okutmuştu. Böylece Hz. Peygamber devrinde her ne kadar Kur'ân'ı kitâbeten derleme mümkün olmamışsa da, tilâveten derleme tam ve mükemmel bir şekilde gerçekleştirilmiştir[187]. Kur'ân'ın kitâbeten derlenmesi bilindiği gibi Peygamber'in vefatından sonra halifeliğe seçilen Hz. Ebû Bekr devrinde, Hz. Ömer'in teklifi ve Zeyd b. Sâbit'in görevi üstlenmesiyle gerçekleştirilmiştir. Kur'ân'ı o sıralarda bir araya toplayıp iki kapak arasında cem etmenin tabii ki bir takım sebepleri vardı. Şimdi bu sebepler üzerinde duralım.

A. Derlemeyi Gerektiren Sebepler

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Peygamberimizin mübarek varlıkları birçok hususta olduğu gibi, Kur'ân metnine merci olma konusunda da tek başına bir teminat (emînu'l-vahy) idi. Ancak Allah Resûlü Hz. Muhammed'den sonra gelen halifenin

---

186 İbn Kesîr, *Zeyl*, s. 27.

187 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, s. 152.

böyle bir sıfatı olamayacağından, ihtiyaç ya da zorunluluk söz konusu olduğunda dağınık haldeki Kur'ân sahifelerini iki kapak arasında derleyip bir Mushaf haline getirme mecburiyeti vardı. Çünkü derlenecek bu Mushafın artık bundan sonra esas otorite ve teminat olması gerekiyordu[188].

Hz. Ebû Bekr esasen Mushafı, Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine yazdırmış olduğu sahifelerden istinsah ettirebilirdi. Ama bu şekilde hareket etmenin bir takım sakıncaları vardı. Yani Müslümanlar arasında daha sonra ortaya çıkması muhtemel olan birtakım durumları hesaba katmak icap ediyordu. Çünkü tam veya kısmî olan şahsi Kur'ân nüshalarında ufak tefek istinsah hatalarının bulunması mümkündü. Kur'ân'ın bazı parçaları çok az kimsede yazılı olarak bulunduğundan bunlar çok geçmeden tamamen ortadan kaybolabilirdi. Yine az da olsa tilâveten neshedilen âyetler vardı, bunları bilenlerin yanında bilmeyenlerin de bulunma ihtimali söz konusu idi. Bundan dolayı elde mevcut olan metni bir yandan ashabın nüshaları ve hâfızaları ile teyid, bir yandan da ferdi hataları tashih ederek, sonuçta ümmetin icmâına mazhar olabilecek "İmam Mushaf" a resmi bir hüviyet kazandırmak gerekiyordu[189].

Bütün bu görünmeyen sebepler yanında esasen asıl bir sebep vardı ki o da Hz. Ebû Bekr zamanında yapılan Yemâme savaşında birçok kurrâ sahâbinin şehid edilmesi idi. Bu hadisenin ayrıntısı şöyledir: Hz. Ebû Bekr halife seçilir seçilmez önce merkezdeki sükuneti sağlamış, ardından da İslâm'ı ciddi bir şekilde tehdit eden birtakım irtidat hareketlerine yönelik faaliyetlerde bulunmaya başlamıştı. Kaynakların belirttiğine göre, o dönemde söz konusu edilen bu irtidat hareketlerinin ortaya çıkmasında, kendilerinin peygamber olduğunu söyleyen bazı kimselerin büyük rolü vardı. Bunlardan biri de, tarihin "Müseylemetü'l-kezzâb" olarak kaydettiği meşhur Müseyleme idi.

---

188 Yıldırım, Suat, *Kur'ân ilimlerine Giriş*, s. 63.

189 Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 63-64.

Denildiğine göre Hz. Ebû Bekr bu irtidat hareketlerini bastırmak üzere gönderdiği kuvvetlerden birini de, söz konusu bu şahsın üzerine yollamıştı. Böylece 12/633 tarihinde Müseyleme'nin kuvvetleriyle yapılan bu savaşta pekçok sayıda kurrâ sahâbi şehid düştü. Çünkü söz konusu savaş çok şiddetli geçmişti. Öyle ki, Hz. Ömer onun dehşetini anlatırken şöyle diyordu: "Resûlullah (sav)'ın ashabı Yemâme'de, kelebeklerin ateşe yapışarak düşüp ölmeleri gibi ölüyorlardı"[190].

Tarihi kaynaklar bu savaşta pekçok Müslümanın şehit edildiğini nakletmektedir. Meselâ Corci Zeydân (ö. 1322/1914) Yemâ-me'de Müslümanların verdiği şehit sayısının 10.200 olduğunu ifade etmektedir ki[191], bunların beşyüz ya da yediyüz kadarının Kur'ân hâfızı olduğu ifade edilmektedir[192]. Tabii ki bu, Müslümanlar için son derece vahim bir netice idi. Onun vehâmeti sadece verilen şehidler yönüyle değil, henüz bir araya getirilmemiş olan Kur'ân'ı ezberleyen çok sayıda kurrânın bu savaşta kaybedilmiş olmasıyladır. Çünkü bu, istikbalde Kur'ân'a yönelik en büyük tehlikenin sinyali demekti. İşte bu muhtemel tehlikeyi sahâbe arasında ilk sezen Hz. Ömer olmuştu. Ona göre Yemâme savaşından sonra vuku bulabilecek savaşlarda aynı korkunç neticenin meydana gelmesi, tamamı yazılı olmakla birlikte henüz bir araya toplanmamış olan Kur'ân metnine ciddi şekilde zarar verebilirdi. Bu yüzden hiç vakit kaybetmeden Hz. Ebû Bekr'in yanına giderek endişesini dile getirip ona Kur'ân'ı derlemesini teklif etti. Hz. Ebû Bekr böyle bir teklif karşısında ilk anda bir tereddüt geçirdi. Fakat onun bu tereddüdünün sebebi, Kur'ân'ı derleme sorumluluğundan kaçmak değil, muhtemelen insanların bundan böyle Kur'ân'ı ezberlemede gevşeklik gösterebilecekleri endişesi idi[193]. Belki

---

190 er-Râfii, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Mısır 1345/1926, s, 17.

191 Corci Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, (trc. Zeki Megamiz), İstanbul 1329, III, 115.

192 Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri*, s. 94.

193 el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, yy., ts.,s. 9.

bunun ötesinde de Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yapmaktan çekinme kaygısı yatıyordu. Ama bütün bunlara rağmen halife, çok geçmeden Hz. Ömer'in teklifini kabul etmiş ve Kur'ân'ı cem etme işi için seçilecek en uygun sahâbinin Zeyd b. Sâbit olacağı fikrini bile benimsemişti.

B. Derleme Görevinin Zeyd b. Sâbit'e Verilmesi

Kur'ân'ı derleme vazifesi kendisine verilen Zeyd b. Sâbit bu hadiseyi şöyle anlatmaktadır: "Yemâme savaşından sonra, Ebû Bekr bana haber yolladı. Yanına gittiğimde, Ömer de Ebû Bekr ile birlikte bulunuyordu. Ebû Bekr bana dedi ki: "Ömer bana gelerek Yemâme savaşında birçok Kur'ân hâfızının şehit düştüğünü, harp meydanlarında Kur'ân'ı ezberleyen kimselerin şehit edilmesiyle Kur'ân'dan birçok şeyin zâyi olacağından korktuğunu söyledi, bu yüzden benden Kur'ân'ı derlememi istedi". Ben de ona: "Allah Resûlü'nün yapmadığı bir işi nasıl yaparım? dedim. Ömer yemin etti ve bunun hayırlı bir iş olduğunu söyledi ve isteğini tekrarlamaya devam etti. Ve nihayet Allah bu işe aklımı yatırdı ve gönlüme ferahlık verdi. Böylece Ömer'in fikrine ben de katıldım. O bana: "Sen ise gençsin[194], akıllısın, seni itham altında bırakacak herhangi bir söz de yok, Kur'ân'ı araştırarak topla! dedi". Zeyd b. Sâbit sözüne şöyle devam etmektedir: "Vallahi bir dağı taşımayı teklif etselerdi, dağı taşımak Kur'ân'ı cem etmekten bana daha ağır gelmezdi. Ebû Bekr ısrarında devam edip durdu. Nihayet Allah, Ebû Bekr ile Ömer'in kalbini ferahlattığı gibi benim de göğsüme ferahlık verdi. Böylece Kur'ân'ı yazılı olduğu hurma dallarından, beyaz taşlardan ve insanların hâfızalarından araştırdım" dedi[195].

---

194 Kaynaklar Zeyd'in bu esnada 22 yaşında olduğunu belirtmektedirler. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* Beyrut 1960, V, 346.

195 Bkz. el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 3; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* I, 20-21; el-Kurtubî, *el-Câmi',* I, 50; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 75.

Bu rivâyetten iki sonuç çıkarmak mümkündür. Bunlardan birisi Kur'ân, Hz. Peygamber zamanında sahifelere ya da sahife yerine geçen birtakım malzemelere yazılmıştı, fakat dağınık bir halde bulunuyordu. Bu dağınık sahifeleri bir araya toplamak suretiyle bir Mushaf oluşturma faaliyeti Hz. Ebû Bekr döneminde gerçekleştirildi. Nitekim el-Beyhakî (ö. 458/1066)'nin şu sözü de bu hususu destekler niteliktedir: "Kur'ân'ı ilk derleyenin Hz. Osman olduğu şeklinde bir haber yayılmış olsa da bu doğru değildir. Doğrusu şudur: Dağınık sahifeleri bir Mushaf halinde ilk derleyen Hz. Ebû Bekr'dir. Ancak Hz. Osman halife olunca, kırâat ihtilâflarından korktu ve neticede daha önce cem edilmiş olan Mushafın çoğaltılmasını emretti"[196].

Aynı şekilde el-Bâkillânî (ö. 403/1012) de, "Bir topluluk, Kur'ân'ı iki kapak arasında ilk cem edenin, Ebû Bekr olduğunu söyledi. Meşhur olması ve haberlerin onu teyit etmesi sebebiyle bizim de kabul ettiğimiz görüş budur"[197] diyerek tercihini, Zeyd'in rivâyetini destekleyici mahiyette ortaya koymaktadır.

Zeyd b. Sâbit'in nakletmiş olduğu rivâyetten çıkarılabilecek ikinci sonuç da, Kur'ân'ı derleme işinin Zeyd'e verilmiş olmasıdır. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki sahâbîler arasında Abdullah b. Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi hâfız ve husûsi Mushaf sahipleri varken, böyle bir görevin Zeyd b. Sâbit'e verilmesinin elbette birtakım sebepleri olmalıdır. Bu sebeplerin başında Zeyd'in zekâsıyla sahâbiler arasında temayüz etmiş olması durumu gelmektedir. Kaynakların belirttiğine göre Zeyd'in bu yönü Hz. Peygamber'in dikkatini çektiği için, Resûlullah onu, yazışmalarda kontrolcü olarak görevlendirmiştir. Bu konuyla ilgili olara İbn Hacer *"el-İsâbe"* de Zeyd'in şöyle dediğini nakleder: "Resûlullah (sav) Medine'de bana rastladı. Dediler ki bu genç Neccâr Oğullarındandır. Hz. Peygamber

---

196 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 235.

197 el-Bâkillânî, Ebû Bekr, *Nuketu'l-intisâr li nakli'l-Kur'an,* (thk. Muhammed Zeğlûl Selâm), İskenderiye, 1971, s. 353.

orada Kur'ân'dan tam on yedi sûre okudu, ben de bu sûreleri aynen tekrar ettim. Bana hayret etti ve: "Yahudilerin yazısını öğren" dedi (...) Ben de 15 gün geçmeden öğrendim ve Resûlullah (sav) adına onlara mektup yazmaya ve onlardan gelen mektupları da Hz. Peygamber'e okumaya başladım"[198]. Bir başka rivâyetinde de Zeyd şöyle demiştir: "Hz. Peygamber bana, 'Ben çeşitli kavimlere mektuplar yazdırıyorum, ancak onların (kâtiplerin) yazdıklarında fazlalık veya eksiklik yapmalarından korkuyorum. Sen Süryâniceyi öğren' dedi. Ben de Süryânice'yi on yedi gün içinde öğrendim"[199].

Zeyd'in, Resûlullah (sav) daha hayatta iken Kur'ân'ın tamamını ezberlemesi ve çok düzgün bir şekilde okuması da onun böyle bir göreve getirilmesinin bir başka gerekçesidir. Nitekim Hz. Peygamber, Tebük gazvesinde Neccâr Oğullarının sancağını ona vermiş ve "Kur'ân'ı en iyi bilen ve hıfzeden Zeyd'dir; Kur'ân ise mukaddemdir (her şeyin üstündedir)" buyurmuştur[200].

Ayrıca Zeyd b. Sâbit'in arza-i âhirede bulunması, genç olması dolayısıyla kendisinden istenileni daha iyi bir şekilde yapabilecek kapasiteye sahip olması, herhangi bir şeyle itham edilmemesi sebebiyle diğer sahâbilerin ona güven duyması[201] gibi gerekçeler de onun böyle bir göreve getirilmesinin temel nedenleri arasında sayılabilir.

C. Derlemede Takip Edilen Yöntem

Kur'ân'ı derleme işini üzerine alan Zeyd, bu hususta son derece sağlam bir yol izlemiştir. Çünkü o, ne sadece hıfzedilenle ne de yazılanla yetinmeyerek, Kur'ân'ı derleme işinde hem Al-

198 İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 23.

199 İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 23.

200 en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğa*, Mısır ts., I, 201.

201 Zeyd'in özellikleri için bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidu'l-vecîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1975, s. 69; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 53; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut 1376,I, 30; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 250; Keskioğlu, Osman, *Kur'an tarihi*, s. 157-158.

lah'ın Resûlü huzurunda yazılana, hem de insanların ezberlerinde bulunanlara birlikte itibar etmiştir[202]. Yani kendisine getirilen her Kur'ân nüshasının Resûlullah (sav)'ın huzurunda yazılıp yazılmadığını tespit ettikten sonra söz konusu yazılı nüshada bulunan Kur'ân metninin insanlar tarafından fazla veya eksik olmadan aynı lafızlarla ezberlenip ezberlenmediğini kontrol etmeyi esas almıştı. Ayrıca getirilen herhangi bir metnin kabul edilmesi için de, o metnin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına şahitlik edecek iki şahit istemiştir. Çünkü Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Zeyd'e, "Mescidin kapısında oturun, size kim iki şahitle Allah'ın kitabından bir şey getirirse, onu yazın" demişti[203].

Burada yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki her ne kadar bazı alimler, söz konusu iki şahitten maksadın, "hıfz" ile "kitâbet" olduğunu söylüyorlarsa da, bu vakıaya pek uygun düşmemektedir. Çünkü böyle bir iddianın doğru olduğunu ileri sürmek, herhangi bir sahâbinin ezberlemiş olduğu bir Kur'ân metnini yazılı olarak Zeyd'e sunmasını yeterli görmek demektir. Halbuki burada esas olan, getirilen bir Kur'ân nüshasında yer alan metnin, Hz. Peygamber tarafından okunmuş ve yazdırılmış bir metin olduğunu iki şahitle ispat etmektir. Buna göre şahitlik yapmak üzere getirilen iki sahâbi, sunulan metnin bizzat Resûlullah (sav) tarafından okunduğu, dolayısıyla onun Kur'ân'dan olduğu yolunda şahitlik yapıyorlardı. Böylece Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'dan olduğu kesinlik kazanmayan hiçbir metni Kur'ân'a kaydetmiyordu. Burada takip edilen söz konusu metodun sebebi de, ortaya çıkma ihtimali bulunan herhangi bir şüpheye hiçbir şekilde imkân vermemekti. İşte belirlenen bu usullerle Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebû Bekr ve Ömer gibi büyük sahâbilerden bazılarının yardımlarına da mazhar olarak bir yılın sonunda Kur'ân'ı derleyebilmişti.

---

202 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 18.

203 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 252.

Burada bir ayrıntı üzerinde de durmak istiyoruz. Kaynakların dediğine göre Zeyd, Kur'ân'ı derleme işini tamamlayınca tashihe ihtiyaç olup olmadığını kontrol etmek için Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumuş ve bu kontrol sırasında iki âyetin Mushafa yazılmadığını görmüştü. el-Buhârî'nin nakli göstermektedir ki Zeyd b. Sâbit Tevbe Sûresi'nin son iki âyetini Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulmuş ve onun şehâdetiyle bunları Kur'ân'a dercetmiştir. Bu konudaki haber şöyledir: Abdullah b. ez-Zubeyr'den naklediliyor: Huzeyme b. Sâbit Tevbe Sûresi'nin sonundaki iki âyetle beraber Hz. Ömer'in yanına geldi. Ömer ona: "Bunların Kur'ân'dan olduğuna dair şahit var mı? dedi". Huzeyme de: "Hayır dedi, şahit olup olmadığını bilmiyorum. Vallahi ben şehâdet ederim ki bu âyeti Resûlullah (sav)'tan işittim ve ezberleyip kalbime yerleştirdim". Bunun üzerine Hz. Ömer: "Ben de şehâdet ederim ki bu âyeti Resûlullah'tan ben de duydum dedi"[204]. Böylece söz konusu iki âyet Mushafa yazıldı".

Aynı konuyla ilgili olarak nakledilen bir başka rivayette de Zeyd'in, Ahzâb Sûresi'nin 23. âyetini yine yalnız Huzeyme b. Sâbit'in yanında bularak, Mushafa kaydettiğini göstermektedir. ez-Zührî'nin Zeyd b. Sâbit'ten nakletttiği haber şöyledir: "Mushafı yazdığımda Resûlullah'tan işitmiş olduğum bir âyeti bulamadım. Ancak daha sonra onu Huzeyme'nin yanında buldum"[205].

Burada şunu hemen ifade edelim ki bu iki rivâyet bir araya getirildiği vakit görülür ki, Zeyd b. Sâbit yukarıda belirtilen üç âyeti, yazılı metin olarak sadece Huzeyme b. Sâbit'in yanında bularak, ondan herhangi bir şahit istemeden Kur'ân'a kaydetmiştir. Tabii ki bu da Zeyd'in, Kur'ân'ı derleme faaliyetinde ileri sürmüş olduğu *"iki şâhit getirme"* şartını çiğnediği şeklinde algılanabilir. Ancak hemen belirtelim ki Zeyd'in Huzeyme'den

---

204 el-Buhârî, Fezâilu'l-Kur'an, 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, (nşr. Arthur Jeffery), Leiden 1937, s. 30.

205 İbn Kesîr, *Zeyl*, s. 10-11.

şahit istememesi, Hz. Peygamber'in onu, "zü'ş-şehâdeteyn" (şahitliği iki kişinin şahitliğine denk) olarak nitelendirmesinden dolayıdır. Yani bu, Zeyd'in Allah Resûlü (sav)'nün sözüne dayanarak yapmış olduğu bir tercihten başka bir şey değildir.

Kaynaklar, Huzeyme'ye bu sıfatın veriliş hadisesini şöyle naklederler: "Denildiğine göre Resûlullah (sav) bir gün Sevâ b. el-Kays isimli bir bedeviden bir at satın almıştı. *"Ve ona gel bedelini ödeyeyim"* diyerek yürüyüp gitmişti, ancak bedevi, (muhtemelen başkasına daha fazla paraya satabilirim düşüncesiyle) işi ağırdan alıyordu. Nihayet aradığını da bulmuştu. Hz. Peygamber'in alış-verişinden haberi olmayan bazı kimseler daha fazla para vermişlerdi. Resûlullah geri dönüp geldiğinde Sevâ: "Ben sana onu satmadım, eğer sattıysam şâhit göster, dedi". Bu konuşma esnasında oraya gelen Huzeyme b. Sâbit, Hz. Peygamber'in lehinde şâhitlik ederek, bedevinin atı ona sattığını söyledi. Bunun üzerine Peygamberimiz: "*Bu alış-verişte bulunmadığın halde, hangi kanaatın seni böyle bir şâhitliğe sevketti?* Dedi". Huzeyme: "Ey Allah'ın Resûlü, ben seni tebliğ etmiş olduğun semâvî haberle tasdik ettim ve kesin olarak bildim ki sen ancak doğruyu söylersin! Diye cevap verdi". Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Huzeyme kimin lehinde veya aleyhinde şâhitlik yaparsa, onun şâhitliği kâfidir, buyurdu"[206].

Şimdi burada şu hususu tespitte yarar vardır. Zeyd b. Sâbit sözü edilen âyetleri şahitsiz olarak Kur'ân'a kaydederken, Hz. Peygamber'in Huzeyme'ye verdiği bu sıfattan elbette ki haberdardı ve buna dayanarak söz konusu iki âyetin yazılı olduğu metni getirdiği zaman ayrıca ondan şahit istememişti. Zira, Hz. Peygamber'in Huzeyme hakkındaki bu nitelemesi, Zeyd için bağlayıcı bir özellik taşıyordu. Hal böyle olunca, Zeyd b. Sâbit'in bu hususu görmezlikten gelerek Huzeyme'den iki şahit istemesi, hoş bir davranış olarak kabul edilemezdi. Ayrıca pekçok sahâbi gibi Zeyd'in kendisi de, söz konusu âyetleri ezbere biliyordu. Bütün bunlara rağmen Zeyd'in iki şahitte ısrar ede-

---

206 Bkz. Miras, Kamil, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1974, VIII, 275; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, Kahire 1970, II, 133.

rek, Huzeyme'nin getirmiş olduğu metni Mushafa almaması da hata olurdu. Çünkü bu hareketiyle o, göz göre göre vahyedilen üç âyeti Mushaf'a kaydetmemiş olacaktı. Dolayısıyla Zeyd b. Sâbit'in yapmış olduğu bu uygulamada herhangi bir *"kural dışılık"* ya da *"şart tanımamazlık"* söz konusu değildir.

D. Derlenen Mushaf'ın Özellikleri ve Âkıbeti

Tarihi verilere göre Zeyd b. Sâbit bir senelik yoğun bir çalışma sonucunda muhtelif malzemeler üzerine yazılmış olan Kur'ân parçalarını bir araya toplamış; konuyla ilgili bir başka görüşe göre de toplanan bu malzemelerden deri üzerine yazılı yeni bir nüsha meydana getirmiştir[207]. Zeyd'in, Kur'ân'ı derleme görevi ile ilgili gayretleri göstermektedir ki söz konusu nüsha en sağlam ilmî usûllerle tespit edilerek, tilâveti mensuh âyetler metne alınmamış; -bir kısım İslâm âlimine göre- derlenen metin yedi harfi içermiş ve Abdullah b. Mes'ud'un teklifiyle ona *"Mushaf"* ismi verilmiştir[208]. Ayrıca içinde yer alan âyetlerin lafzen ve manen mütevatir oldukları hususunda da ümmetin icmâı gerçekleşmiştir[209]. Böylece metinsel anlamdaki özelliklerini sıralamaya çalıştığımız bu nüshaya Müslümanlar tam bir bağlılık göstermişler, halifelik müddeti boyunca Hz. Ebû Bekr'in, onun vefatından sonra da Hz. Ömer'in yanında koruma altına alınmış; II. Halife'nin ölümünden sonra da kızı Hafsa'ya teslim edilmiştir[210]. Ancak burada şunu da belirtelim ki Hafsa'ya verilmiş olması, bazı müsteşriklerin iddia ettikleri gibi[211], onun özel bir mülk olarak telakki edilmesinden değil, aksine nüshanın kendisine teslim edileceği halifenin henüz se-

---

207 Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, s, 157.

208 Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 282; İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, İstanbul 1956, s. 11; Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul 1976, s. 48; Çetin Abdurrahman, *Kur'an İlimleri*, s. 101.

209 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 253.

210 İbn Kesîr, *Zeyl*, s. 10.

211 Nöldeke, Theodor-Schwlly, F., *Kur'an Tarihi*, (trc. Muammer Sencer), İstanbul 1970, s. 26-27.

çilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi söz konusu Mushaf, Kur'ân'ın istinsah edileceği güne kadar Hafsa'nın yanında kalmış, Hz. Osman zamanında çoğaltılması meselesi gündeme geldiğinde de, ondan ödünç alınarak istinsahın ardından iade edilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, bu Mushaf Hafsa'nın vefatından sonra da, Medine valisi Mervan b. Hakem (ö. 132/749) tarafından Abdullah b. Ömer'den alınarak, zamanla bir şahsın ortaya çıkıp, bu ilk nüsha ile Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflar arasında herhangi bir ihtilafın bulunduğunu iddiaya kalkışmaması için yaktırılmıştır[212]. Mervân bu konudaki endişesini: "Ben onu yaktım, çünkü onda bulunanlar imam Mushafa yazılmış ve korunmuştur. İnsanların üzerinden uzun zaman geçerse bu Mushaf hakkında bazı kimselerin şüphe etmesinden ya da birinin çıkıp da, Ebû Bekr Mushafında bir şey (âyet ya da sûre) vardı ki o, bu Mushafa yazılmadı demesinden korktum"[213] sözleriyle dile getirmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki Mervânı böyle bir endişeye sevkeden asıl sebep, Hz. Ebû Bekr zamanında cem edilen Mushafın *"yedi harf"* i ihtiva edip, çoğaltma esnasında *"arza-i âhire"* itibariyle Kur'âniyeti kesinleşmiş olan tek bir harfin alınmasıyla ortaya çıkan farklılıklardır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi kaynaklar, Hz. Ebû Bekr'in emriyle derlenen Kur'ân nüshasının yedi harfi içermesini onun, metinsel bir özelliği olarak takdim etmişlerdir. Ancak hemen belirmek gerekir ki söz konusu Mushafın bu özelliği yani yedi harfi ihtiva etmesi, vâcib ve farz bir emrin değil, mubahlık ve ruhsat ifade eden bir emrin sonucudur[214]. Bu sebepledir ki Hz. Ebû bekr okumada kolaylık sağlayacağı ümidiyle söz konusu ruhsatı esas alarak, Kur'ân'ı yedi harf üzere cem ettirmiş, Hz. Osman da kendi döneminde ortaya çıkan kıraât ihtilaflarını önlemek maksadıyla Kur'ân'ın, yedi harften birine göre çoğaltılmasını kararlaştırmıştı[215].

---

212 Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 21; İbn Kesir, *Zeyl*, s. 14; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 402.

213 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 25; Subhî es–Sâlih, *Mebâhis*, s. 83.

214 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 22.

215 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 20.

III. KUR'ÂN'IN ÇOĞALTILMASI

Kur'ân'ın ilâhîlik vasfını korumak amacıyla girişilen beşerî faaliyetlerin en önemlilerinden biri de, onun çoğaltılmasıdır. Bu yüzdendir ki söz konusu faaliyet, Hz. Ömer'in vefatından üç gün sonra halife olarak kendisine biat edilip[216], on seneyi aşkın bir süre bu görevde kalan Hz. Osman'ın, devlet başkanlığı esnasında yapmış olduğu hizmetlerin en büyüğü olarak nitelendirilmiştir[217]. Kur'ân'ın beşer tarihindeki seyrini alakadar eden böyle bir meselenin gündeme getirilmesinde elbette birtakım sebepler mevcuttur. Şimdi bu sebepler üzerinde duralım.

A. Çoğaltmayı Gerektiren Sebepler

Hz. Ebû Bekr zamanında 12/633 Kur'ân'm cem işinden sonra, Hz. Ömer'in hilafet müddeti boyunca Kur'ân'a yönelik herhangi bir faaliyet içerisine girilmemiştir. Ancak Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarına gelindiğinde Müslümanlar arasında bu imam Mushaftan müteaddid nüshaların çoğaltılması zarureti kendisini hissettirmeye başlamıştı. Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa görülür ki o sıralarda hem Medine'de hem de Medine dışında bir takım kırâat ihtilafları zuhûr etmişti. Bu hususla ilgili olarak iki ayrı rivâyet nakledilmiştir. Bunlardan birisi Ebû Kılâbe'den gelen rivâyettir. O yapmış olduğu söz konusu nakilde şöyle demektedir: "Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında Kur'ân muallimlerinden biri öğrencilerine bir zâtın kırâatını, başka biri de bir diğerinin kırâatını öğretiyordu. Bu yüzden öğrenciler kendi aralarında ihtilafa düşüyorlar ve zaman zaman meseleyi hocalarına kadar götürüyorlardı. Hatta bu yüzden biri, diğerinin kırâatını inkâra bile gidebiliyordu. Hz. Osman bu durumdan haberdar olunca bir hutbe irâd ederek: "Siz benim yanımda bile ihtilaf ediyorsunuz, uzak

216 es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* (thk. Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1952, s. 153.

217 es-Sıbâî, Mustafa, *Uzamâunâ fi't-tarih,* Beyrut ts., s. 148,

beldelerde yaşayanlar elbette daha fazla ihtilafa düşeceklerdir. Ey Muhammed ashâbı! Bir araya gelip insanlara bir imâm (Mushaf) yazınız' dedi"[218].

Kur'ân'ın çoğaltılmasıyla ilgili olarak nakledilen bir başka rivâyete göre de, "Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk yıllarında yapılan Azerbaycan ve Ermenistan seferi sırasmda çeşitli bölgelerden sefere katılan Müslümanlar arasında kıraat ihtilafları ortaya çıkmıştı. Huzeyfe b. Yemân İbn Mes'ûd'un kırâatını esas alan Kûfelilerle Ebû Musâ el-Eş'arî'nin kırâatini esas alan Basralılar arasındaki kırâat tartışmalarına tanık olunca endişeye kapıldı ve sefer dönüşü halifeye konuyu arzedip ona: "Ey müminlerin emiri! Kalk, şu ümmet yahudi ve hıristiyanların kitaplarında düşmüş oldukları ihtilafa düşmeden önce bu işin çaresine bak" dedi. Bunun üzerine Hz. Osman, Hafsa'ya: "(Yanında bulunan) sahifeleri bize gönder, onları Mushaflarda çoğaltalım, sonra sana iade ederiz" diye haber yolladı. Hafsa da bu Mushafı Hz. Osman'a gönderdi. Hz. Osman Mushaf gelir gelmez, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr, Sa'îd b. el-Âs ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'ı çağırarak onlara, Kur'ân'ı istinsah etmelerini emretti. Bu zatlar da Kur'ân'ı çoğalttılar. Hz. Osman Kureyşli olan üç kişiye: "Siz, Kur'ân'dan herhangi bir şey hususunda Zeyd ile ihtilâfa düşerseniz onu, Kureyş lehçesiyle yazınız. Çünkü Kur'ân onların diliyle inmiştir" dedi. Çoğaltma işi bitince de Hz. Osman bu sayfaları (Hz. Ebû Bekr'in derlemiş olduğu nüshayı) Hafsa'ya iade etti. Ardından da çoğaltılan Mushaflardan çeşitli beldelere birer tane gönderdi ve gönderilen bu Mushaflarm dışındaki Kur'ân nüshalarının ve Kur'ân yazılı sayfaların yakılmasını emretti"[219].

---

218 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 21.

219 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 3; İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 18-19. Müfessir et-Taberî söz konusu rivâyeti biraz farklı biçimde zikrederek şöyle demiştir: Huzeyfe b. el-Yemân Hz. Osman'ın yanına geldiğinde ona: "Ermenistanı'ın fethinde Iraklılarla Şamlılar düşmana karşı beraber çarpışıyorlardı. Şamlılar Ubeyy b. Ka'b'ın kırâatını okuyorlar, Iraklılar onları tekfir ediyor; Iraklılar da İbn

Bu rivâyetler bize gösteriyor ki o gün için Müslümanlar arasında meydana gelen kırâata yönelik ihtilaflar çok korkunç bir noktaya gelmişti ve hemen bir çözüm getirilmezse Müslümanlar arasında bölünmeler ve belki de savaşlar meydana gelebilirdi. İşte bu noktada asıl üzerinde durulması gereken mesele, Müslümanları söz konusu rivâyetlerdeki ihtilafa sürükleyen sebeplerin gerisinde yatan ana nedenlerin neler olduğu hususudur. Bizim kanaatimize göre bu konuda iki husustan söz edilebilir. Birisi, Kur'ân'ın yedi harf ile okunmasına ruhsat verilmiş olması ve bu ruhsatın bir uzantısı olarak Hz. Ebû Bekr zamanında derlenen Kur'ân'ın da aynı şekilde yedi harfi içermesi, diğeri de bazı sahâbilerin, husûsi Mushaflarına tefsîri mahiyette bir takım kelimeleri ilave etmiş olmalarıdır.

Buna göre denilebilir ki, söz konusu ruhsatın bir sonucu olarak Hz. Peygamber'den farklı kırâatler öğrenip, özellikle Hz. Ömer devrinde İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi neticesinde Kur'ân öğretmenliği vazifesiyle çeşitli beldelere gönderilen sahâbîler[220], gittikleri yerlerde Hz. Peygamber'den öğrendikleri kırâat tarzlarını okutmuşlardı. Tabiatıyla bu durumda da söz konusu beldelerde yaşayan insanlar arasında birtakım kırâat farklılıkları ortaya çıkmıştı. Her ne kadar yeni Müslüman olan bu gayr-i Arap unsurlara, sözü edilen ihtilafın mahiyetinden ve bunun bir ruhsatın neticesi olduğundan söz edilmişse de, Mustafa Sâdık er-Râfii (ö. 1356/1937)'nin de dediği gibi onlar yine de, kalplerine birtakım şüphelerin gelmesine engel olamamışlar[221] ve bunun sonucunda da zaman zaman birbir-

Mes'ûd'un kırâatını okuyorlar, Şamlılar da onları tekfir ediyordu" Bkz. *Câmi'u'l-beyân*, I, 21.

220 Kaynakların belirttiğine göre, o dönemde, İbn Mes'ûd Kûfe'ye, Ebû Musâ el-Eş'arî, Basra'ya, Ubeyy b. Ka'b ve Ebu'd-Derdâ da Şam'a Kur'ân muallimi olarak gönderilmiştir. Bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 255.

221 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 19. Bazı kaynaklar da İslâm'a yeni giren bu gayr-i Arap unsurların, sözü edilen farklı kırâatları okuma ruhsatından habersiz olduklarını ifade etmektedirler. Bkz. Ateş, Süleyman, *Tefsir Dersleri*, Ankara ts., s. 22; Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 67.

lerini tekzibe, hatta tekfire bile gidebilmişlerdi. Çünkü yedi harfin sebebiyet verdiği bu ihtilaflar, manalar aynı olsa da bazı kelimelerin lafzî farklılığından kaynaklanıyordu[222].

Bazı sahâbilerin kendi husûsi Mushaflarına kaydetmiş oldukları birtakım kelime ilavelerine gelince, hemen ifade edelim ki bunlar da esas itibariyle tefsir amacına yönelik bazı özel notlardan ibaretti[223]. Durum bundan ibaret olmakla beraber ne yazık ki bir zaman sonra kırâat hareketleri öyle bir noktaya gelmişti ki, bazı âyetlerin izah ve açıklamaları kabilinden olan bu nevi kelimeler dahi bir kısım insanlar tarafından kırâat olarak kabul edilip, onları husûsi Mushaflarına kaydeden ve okuyanlara nisbetle *"falancanın kırâatı şöyle idi"* denilmeye başlanmıştı. Tabiatıyla bu durum da onları kırâat olarak kabul edenlerle etmeyenler arasmda ihtilafın doğmasına yol açıyordu. İşte böyle bir anda Huzeyfe'nin devreye girip olayın vehâmetini ortaya koymasıyla harekete geçen Hz. Osman, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir istinsah heyeti kurarak[224] hicrî 25. yılda Kur'ân'ı çoğaltma işini fiilen başlatmış oldu.

B. Çoğaltmada Esas Alınan Prensipler

Kaynaklara göre Hz. Osman, Kur'ân'ı çoğaltmak üzere kurmuş olduğu istinsah heyetine, bazı prensipler doğrultusunda çalışmaları talimatını da vermişti. Bunların başında istinsahda daha önce Hz. Ebû Bekr tarafından derlenen Mushafın esas

---

222 فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ âyetinin (el-Cum'a 62/9), فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ şeklinde, إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً âyetinin (el-Cum'a 62/9) de إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقْيَةً وَاحِدَةً tarzında okunması gibi.

223 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 83 vd. Meselâ, kaynakların belirttiğine göre Bakara Sûresi'nin 238. âyeti Hz. Âişe (ra)'nin Mushafında حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعَصْرِ şeklinde yazılı idi. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 83 vd. Yine aynı sûrenin 198. âyetini Abdullah İbn Abbâs'ın husûsî Mushafına لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ şeklinde yazdığı rivâyet edilmiştir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 85.

224 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 19.

alınması prensibi yer alıyordu[225]. Ancak istinsah edilecek Mushaflara, son arzada Kur'âniyeti kesinleşmiş olan kırâat tarzının yazılması, başka bir ifade ile Hz. Peygamber'in son arzada okumuş olduğu bir harfin alınıp diğer vecihlerin terk edilmesi önerilmişti[226]. Ayrıca hem tefsir ve açıklama maksadıyla yazılan birtakım özel notların[227] hem de tilâveten neshedilmiş âyetlerin bu nüshalara kaydedilmemesi emredilmişti. On emzirmenin haramlılığını ifade eden âyetle, bu âyetteki haramlık hükmünü beş emzirmeye indiren, ancak kendisi de daha sonra tilâvet bakımından neshedilen âyet gibi[228]. Bunlardan başka birkaç Kur'ân nüshasının yazılarak muhtelif beldelere gönderilmesi, daha önce yazılıp kırâatı ve kitâbeti bu örnek nüshaya uymayan Mushafların ya da sahifelerin de yakılarak imha edilmesi[229], şayet komisyon üyeleri arasında lehçe bakımından herhangi bir ihtilaf ortaya çıkarsa, o takdirde Kureyş lehçesinin esas alınması da[230] söz konusu prensipler arasında yer alıyordu.

C. Çoğaltma Esnasında Yapılan Faaliyetler

Daha önce de belirttiğimiz gibi Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında oluşturulan istinsah heyeti, Kur'ân'ın çoğaltılmasıyla ilgili faaliyetlerini tam 5 senede tamamlamıştır. Kaynakların ifadesine göre söz konusu komisyon bu faaliyetleri esnasında yalnız bir kelimenin yazımında ihtilafa düşmüştür ki, o da التابوت kelimesidir. Zeyd bu kelimenin yuvarlak "ta" ile التابوة şeklinde, diğerleri de, açık "ta" ile التابوت tarzında yazılmasının doğru ola-

225 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 3; İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 21.

226 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 20.

227 Bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 257-260; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, İstanbul 1974, s. 191-192; Çetin Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri*, s. 106-107.

228 Söz konusu rivâyetler için bkz. Müslim, er-Radâ, 24; Ayrıca bkz. İmam Mâlik, el-Muvatta, er-Radâ, 18; et-Tirmizî, er-Radâ, 3; ed-Dârimî, en-Nikâh, 49; Ebû Dâvûd, en-Nikâh, 10.

229 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 131.

230 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 3.

cağını iddia ediyordu. Ancak durum Hz. Osman'a intikal ettirildiği zaman o, açık "ta" ile yazılmasını emretti[231]. Böylece sadece resm-i hatta meydana gelen bir ihtilaf, Hz. Osman'ın müdahelesiyle halledilmiş oldu.

İstinsah heyeti yukarıda belirtilen süre içerisinde devam ettirdiği faaliyetler sonucunda, birkaç Kur'ân nüshası meydana getirdi. Bu nüshaların sayısı konusunda farklı rivâyetler yer almış olsa da, genel kanaat, söz konusu nüshaların 7 adet olduğu istikametindedir[232]. Bunlardan birisi Medine'de bırakılmış diğerleri de, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiştir[233]. Bilindiği gibi Medine'deki nüshaya *"İmam Mushaf"* denilmektedir[234].

Hz. Osman istinsah edilen Mushafları çeşitli İslâm merkezlerine gönderirken, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu merkezlerde yaşayan halkın elinde bulunan hususi Mushaf veya sahifelerin yakılmalarını da emretmişti. Ancak şunu kesin olarak ifade etmek gerekir ki, Kur'ân'ın teksiri ve bunun yöntemiyle ilgili bütün meselelerde olduğu gibi bu konuda da Hz. Osman ferdî hareket etmeyip Müslümanların görüş ve düşüncelerine başvurmuş ve onlarla yapmış olduğu istişâre neticesinde bu kararı almıştı[235]. Bundan dolayıdır ki Hz. Osman'ın yaptığı bu işi ashâb-ı kirâm çok yerinde bir hareket olarak kabul edip, çoğaltılan Mushaflara uymayan husûsi nüshalarını imha etmişlerdi. Bu özel nüshalar içerisinde en meşhur olanlar, Hz. Ali, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Musâ el-Eş'arî'ye nisbet edilen Mushaflardır. Böylece denilebilir ki, Hz. Osman'ın yakılmasını emrettiği Mushaflar ve sahifeler, sahâbilerin kendileri için kaleme almış oldukları sûre tertipleri birbirinden farklı

---

231 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 20; İbn Kesîr, *Zeyl*, s. 11.

232 Kaynaklar bu nüshaların 4, 5 ve 7 adet olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-vecîz*, s. 73; İbn Kesîr, *Zeyl*, s. 13.

233 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 34.

234 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 131.

235 el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 52.

olan, husûsi Mushaf sayılmalarının bir göstergesi olarak da tefsir, izah ve şerh kabilinden birtakım kayıtlar taşıyan nüshalardır. Kısacası bunlar Hz. Ebû Bekr zamanında derlenen, Hz. Osman döneminde ise onun kendi özgün yöntemiyle çoğaltılan Kur'ân'ların dışında kalan şahsî Mushaflardır. Bundan dolayı, onların yakılmasını, Kur'ân'ın aslının yakılması olarak nitelendirmek doğru değildir[236].

Hz. Osman'ın o dönemdeki kırâat ihtilaflarını ortadan kaldırma noktasında yapmış olduğu önemli işlerden biri de, çoğaltılan bu Kur'ân nüshalarını çeşitli İslâm merkezlerine göndermekle yetinmeyip, o beldelerde yaşayan insanlara Kur'ân okumasını öğretecek *muallimleri* de göndermiş olmasıdır. Denildiğine göre, Hz. Osman bu iş için Abdullah b. es-Sâib'i Mekke'ye, Muğîre b. Şihâb'ı Şam'a, Ebû Abdirrahman es-Sülemî'yi Kûfe'ye ve Âmir b. Kays'ı da Basra'ya göndermiştir[237]. Bu sahâbîler de çoğaltılan söz konusu Mushafları, gittikleri yerlerde oluşturulan Kur'ân meclislerinde halka öğretmişler; böylece beklenen sonuç elde edilerek hem kitâbette hem de kırâatta birlik temin edilebilmiştir. Bunun neticesinde de ilk teslimiyet ve kabullenişin fevrî tepkileri bir yana ümmet, çoğaltılan bu Mushaflara azâmî güveni göstererek[238], kısa zamanda istinsah yoluyla pekçok Kur'ân nüshasına sahip olmuştur. Nitekim Mes'ûdî (ö. 346/957)'nin de dediğine göre Ali b. Ebî Tâlib ile Muâviye b. Ebî Sufyân arasında meydana gelen Sıffîn savaşında (36/656) Amr b. Âs'ın işaretiyle 500 tane Kur'ân nüshası havaya kaldırılmıştır[239]. Mushafların çoğaltılması (30/650) ile Sıffin savaşı (36/656) arasmda geçen 6 sene gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde istinsah edilen Kur'ân nüshalarının sayısına bakılırsa, ümmetin bu işe nedenli bir ihtimam gösterdiği kolayca anlaşı-

---

236 Kılıç, Sadık, *Mitoloji*, s. 154-155.

237 ez-Zerkânî, *Menâhil, I*, 396-397; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 86.

238 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 41.

239 Mes'ûdî, Ali b. Huseyn, *Mürûcu'z-zeheb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Mısır 1964, II, 400. Ayrıca bkz. er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 41.

labilir. Kaldı ki, söz konusu savaşta komutanın emriyle havaya kaldırılan Mushaflar, o zamana kadar istinsah edilen Mushafların tamamı da değildi[240].

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki Kur'ân'a yönelik faaliyetlerinde tamamen ilâhî irâdeye tercüman olan Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman, bu nezih dinin kitabını dünyada başka hiçbir metne nasip olmayan bir yöntem uygulamak suretiyle, içiçe bina ettikleri surlarla koruyarak onun, yeryüzünü kıyamete kadar aydınlatmasını temin etmişlerdir.

D. Çoğaltılan Kur'ân'lardan Günümüze Ulaşanlar

Araştırmacılara göre çoğltılarak belli başlı İslâm merkezlerine gönderilen Mushaflardan dört tanesi yangınlar, harpler veya benzeri olaylar sonucu yok olup gitmiş[241], ancak bunlardan üçü günümüze kadar gelebilmiştir. Bu Mushaflardan birisi Topkapı Sarayı'nda, Hırka-ı Saadet Dairesi'nde (TSMK, nr: 44/32) diğerleri de Londra (British Library, nr: 2165) ve Taşkent'te (eski eserler müzesinde) bulunmaktadır. Topkapı Sarayı'ndaki nüshanın, Hz. Osman'ın şehit edildiğinde okuduğu Mushaf olduğu ve bunun daha sonra İstanbul'a getirildiği ifade edilmektedir. Nitekim söz konusu nüshanın baş tarafında yer alan tarihi kayıtta (1226/1811) onun, Hz. Osman'ın şehit edildiği esnada okuduğu Mushaf olduğu belirtilmiştir[242]. Bu Mushafın ne zaman ve hangi yolla İstanbul'a getirildiği konusunda kesin bir bilgiye sahip olmamakla beraber I. Dünya Savaşı esnasında,

---

240 Corci Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târihi*, (trc. Zeki Megamiz), İstanbul 1329, III, 111.

241 İsmail Hakkı İzmirli'nin değine göre, Medine Mushafı Yezid b. Mu'âviye zamanında (64/683), Mekke Mushafı, (70/689) senesinde, Kûfe Mushafı da (131/748) yılında zâyi olmuştur. Bkz. *Târih-i Kur'ân*, s. 13. Osman Keskioğlu da Bahreyn'e gönderilen Mushafın muhtemelen kaybolmuş olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. *Kur'ân Tarihi*, s. 247.

242 Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1962, I, 1.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda bulunan eski Mushafların İstanbul'a getirilerek koruma altına alındığı, savaş sonrasında ise bunlardan bazılarının geri gönderildiği, bir kısmının da İstanbul'da bırakıldığı tarzmdaki açıklamalar Topkapı Mushafının, savaş yıllarında İstanbul'da muhafaza altına alınan Mushaflardan biri olduğu ihtimalini akıllara getirmektedir[243].

Muhammed Hamidullah da Topkapı Sarayı'ndaki bu nüsha hakkında şunları söylemektedir: Denildiğine göre birinci dünya savaşı sonunda Türk askerleri Medine'den çıkarken beraberlerinde bazı kitaplar da götürmüşlerdi. Bunların içinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan biri de bulunmaktaydı. Bundan dolayı Sevr Antlaşmasına, Türkler tarafından Medine'den çıkarılan bu Mushafın Şerif Hüseyin'e iâdesi şartı da konulmuştu. Ancak buna Türkler resmî olarak: "Bu kitaplar falan yerde idi, ancak bir sel felaketi sonucu tahrip olup gitti" şeklinde cevap vermişlerdir. Bu Mushafta فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ *"Onlara karşı Allah sana kâfi gelecektir"*[244] âyetinin üzerinde Hz. Osman'a ait olduğu söylenen kan lekeleri de bulunmaktadır[245].

Londra'da bulunan Mushaf hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Konuyla ilgili olarak bize ulaşan bilgi, bu Mushaf'ı İngilizlerin Moğol hükümdarından kalan saraydan alarak İngiltere'ye götürdükleri şeklindedir[246].

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bugün elimizde mevcut olduğu iddia edilen Mushaflardan biri de Taşkent'tedir. Bu Mushafm oraya nasıl götürüldüğü hususunda da farklı bilgiler mevcuttur. Bu konuda Osman Keskioğlu şunları söylemektedir: Bu nüsha Melik Zâhir Baybars'ın Moğol Han'ına yolladığı nüshadır. Timurlenk devrinde Ebû Bekr

243 Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî,* (nşr. Râtib Hâkimî), yy., 1388/1968, s. 12.

244 el-Bakara 2/137.

245 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* s. 30.

246 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* s. 30-31.

eş-Şâî tarafından Semerkant'ta Hâce-i ahrar Şeyh Ubeydullah merkadine (türbesine) konulmuş orada muhafaza edilmiştir. XIX. Asırda İslâm ve Türk kültürünün zengin coğrafyası olan Semerkant ve çevresi Ruslar tarafından işgal edilince, bu nüsha da Petersburg'taki Kayser Kütüphanesine nakledilmiştir. Ancak bu Mushaf, Rus Çarlığı'nın devrilmesine kadar orada kalmış 1923 senesinde Türkistan Müslümanlarına iade edilmiştir. Söz konusu nüsha şimdi Taşkent'tedir[247].

Bu hususta zikredilen bir başka bilgiye göre de Osmanlı ordularıyla savaşan ve Şam'a da giden Timur, oradaki Mushaf-ı şerifi ganimet olarak almış ve Semerkant'a götürmüştür. Daha sonraları Ruslar Semerkant'ı işgal edince bu Mushafı oradan alıp Leningrad'a nakletmişlerdir. Birinci dünya harbinden sonra Rusya'da komünistler iktidarı ele geçirdiklerinde, bu Mushaf Leningrad'da idi. İşte bu Mushaf, o zaman Rus askerleri arasında bulunan Ali Topçu isimli Müslüman bir subay tarafından Türkistan'a kaçırılarak, Taşkent'teki bir camiye konulmuştur[248]. Ruslar Türkistan'ı işgal edince Mushafı oradan alıp başka bir yere götürmek istememişlerdir. Bu Mushafın halen Taşkent'te olduğu söylenmektedir[249].

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki sözü edilen bu üç nüsha üzerinde çalışmalar yaptığını belirten Muhammed Hamidullah bu nüshaların ebatları, yazı malzemeleri ve imlâ husûsiyetleri bakımından tam bir benzerliğe sahip olduğunu söylemektedir[250].

---

247 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 251-252.

248 Musâ Cârullah, Ömer Rıza Doğrul'a yazdığı bir mektupda burada zikredilen nüshanın 1923 yılında Taşkent'teki Beylerbeyi Câmii'ne konulduğunu belirtmektedir. Bkz. Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü,* s. 233.

249 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,,* s. 31.

250 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* s. 31.

IV. KUR'ÂN'IN TERTİBİ

Kur'ân'ın Hz. Osman zamanında çoğaltılması meselesini, eldeki mevcut bilgiler ışığında anlattıktan sonra, yapılan bu çoğaltmada Kur'ân'ın ne şekilde tertip edildiği hususuna da yer vermek istiyoruz. Ancak özelliği bakımından konuyu iki ayrı başlık altında ele almamız gerekecektir. Çünkü İslâm bilginleri âyet ve sûre tertibine farklı yaklaşmışlardır. Bu bakımdan Kur'ân'm tertibini önce âyetler sonra da sûreler bağlamında incelemek uygun olacaktır.

A. Âyet

1. Anlamı

Âyet sözlükte, *"herhangi bir şeyin varlığını gösteren alâmet"* anlamını ifade etmektedir. Buna bağlı olarak açık işaret, delil, ibret ve mucize gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Kur'ân'da tekil ve çoğul şeklinde 382 yerde geçen âyet lafzı, mutlak anlamda iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, fiilî âyetlerdir. Kâinattaki sayısız çeşitlilik ve farklılıkları sürekli bir düzen ve kanuna bağlayan yaratıcının varlığını, birliğini ve yüce sıfatlarını gösteren ve yaratıkların taşıdığı özelliklerden çıkarılan delillerin tamamı bu tür âyetleri oluşturur. Bunlara *"kevnî"*, *"tekvinî"* veya *"ilmî"* âyet de denir. Son devrin yetiştirdiği büyük Türk müfessiri Muhammed Hamdi Yazır da ulûhiyyete işaret eden bu âyetleri kendi içerisinde sadece âlimlerin farkına varabileceği tabiat kanunlarında mevcut olan âyetler, güneş ve ay tutulması, gök gürlemesi gibi herkesin müşahede edebileceği âyetler, mûcizeler gibi olağanüstü âyetler şeklinde üç kısma ayırmaktadır[251].

İkincisi ise kavlî âyetlerdir ki, pegamberlere indirilen ilâhî kitapların hepsi bu tür âyetleri içermektedir. Bunlar fiilî âyetlere işaret eder ve insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılmaları için gerekli açıklamaları ihtiva ederler. Bu kısma giren âyetlere *"teşriî"*, *"tenzîlî"* ve *"vahyî"* âyetler de denir[252].

---

[251] Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3184.

[252] Elmalılı, *Hak Dini*, I, 569-570. Ayrıca bkz. Reşid Rızâ, *el-Menâr*, I, 287, III, 313

İslâm bilginleri âyetleri ifade ettikleri anlamların açıklığı ve kapalılığı sebebiyle, *"muhkem"*, *"müteşâbih" mücmel"* ve *"mübeyyen"* şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Ayrıca tefsir usûlü bilginleri âyetleri, iniş yeri, zamanı ve hitap esasına göre, *"Mekkî-Medenî"*, *"arzî-semâvî"*, *"hazârî-seferî"*, *"nehârî-leylî"*, *"sayfî-şitâî"*, *"firâşî-nevmî"* diye de gruplandırmışlardır.

Âyetleri birbirinden ayıran son kelimeye *"fâsıla"*, bu kelimenin son harfine de *"harfü'l-fâsıla"* denir. Kur'ân'ın en uzun âyeti, *"Müdâyene âyeti"* diye bilinen Bakara Sûresi'nin 282. âyeti, en kısa âyetleri de Yâsin 36/1; Rahmân 55/1, 64; Müddessir 74/21; Fecr 89/1; Duhâ 93/1; Asr 103/1. âyetleridir. İlk nâzil olan âyetler Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti, son nâzil olanlar da Bakara 2/281; Nisâ 4/176; Mâîde 5/3. âyetleridir[253].

2. Sayısı

Kur'ân-ı Kerim'deki âyetlerin sayısı hakkında da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kur'ân'daki âyet sayısının 6600 olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, bu sayıyı 6204, 6214, 6219, 6225 ve 6236 olarak tespit edenler de olmuştur. Âyet sayısı konusundaki bu farklı anlayışlar üç sebepten kaynaklanmaktadır. Bunları şöyle ifade etmek mümkündür:

(1) Denildiğine göre Hz. Peygamber Kur'ân okurken anlamın tamamlanması için bazı âyetleri birbirine vaslediyordu. Ancak onu dinleyen sahâbilerin bir kısmı Resûlullah'ın, anlam birliği sebebiyle bitiştirmiş olduğu âyetleri tek âyet olarak algılıyorlardı. İşte bu algı daha sonra rivâyet yoluyla usûl kitaplarına girerek farklı rakamsal değerlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış oldu.

(2) Bilindiği gibi sûre başlarındaki besmeleler Hanefilere göre âyet olmayıp teberrüken yazılmış ibârelerdir[254]. Ancak Şâfiiler onlardan farklı düşünerek her bir besmeleyi müstakil

---

[253] Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin Abdurrahman, "Âyet", *DİA.*, IV, 243.

[254] Nesefî, *Medârik*, I, 25-26.

birer âyet olarak telakki etmişlerdir[255]. Diğer mezhep imamları da söz konusu ibâreleri müstakil birer âyet olarak değil, başında bulunduğu sûredeki ilk âyetin bir parçası olarak kabul etmişlerdir. İşte bu anlayış da daha sonra söz konusu meseleye delil teşkil ederek farklı sonuçlara yol açmıştır.

(3) Hurûf-ı mukattaa adı altında Kur'ân'da yer alan bazı harfler müstakil birer âyet sayılırken, bir kısmı kendi başına müstakil âyet olarak kabul edilmeyip, başında yer aldığı âyetin bir cüz'ü olarak görülmüştür. Nitekim müfessir ez-Zemahşerî de bunun tevkifî bir düzenleme olduğunu beyan etmiştir[256]. Dolayısıyla bu şekildeki bir yaklaşım tarzı da diğerleri gibi Kur'ân âyetlerinin sayısını etkileyici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi tüm bu hususlar bir araya geldiğinde doğal olarak Kur'ân âyetlerinin sayısında farklı sonuçlar ortaya çıkmış olmaktadır. Belki de bu durumda yapılacak en doğru iş, elimizdeki Mushaf'da yer alan âyetleri, sonlarında yer alan rakamları toplamak suretiyle sayıyı tespit etmektir. Aksi halde kesin sonuca ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.

3. Tertibi

İslâm âlimleri âyetlerin Kur'ân'daki sıralanışı konusunda görüş birliği içindedirler. Onlara göre bu sıralanış tevkifîdir yani Cebrâil'in Hz. Peygamber'e bildirmesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Meselâ söz konusu âlimlerden Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) âyetlerin tertibi ve sûre başlarına besmelelerin konulmasının Hz. Peygamber'in emriyle olduğunu beyan etmiştir. Ona göre Tevbe Sûresi'nin başına besmelenin yazılmaması da, Allah Resûlü (sav)'nün emriyle gerçekleşmiştir[257].

---

[255] Nesefî, *Medârik*, I, 26.

[256] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 25.

[257] el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 59.

Ebû Ca'fer b. ez-Zubeyr (ö. 707/1308)'in görüşü de şöyledir: "Âyetlerin Kur'ân'daki sıralanışı Hz. Peygamber'in emriyle olmuştur. Müslümanlar arasında bu konuda herhangi bir ihtilâf vuku bulmuş değildir"[258].

ez-Zerkeşî de bu hususta şunları söylemektedir: "Âyetlerle sûre başlarındaki besmelelerin sıralanışı tevkifîdir, vahye dayalıdır. Bu konuda ne bir şüphe ne de herhangi bir ihtilâf vuku bulmamıştır"[259].

Ayrıca âyetlerin faziletiyle ilgili nakledilen bazı rivâyetler de onların Hz. Peygamber tarafından tertip edildiğini açıkça göstermektedir. Meselâ Hz. Peygamber (sav) bir hadisinde: *"Her kim geceleyin Bakara Sûresi'nin son iki âyetini okursa, bunlar ona kâfi gelir"*[260], bir başka hadisinde de: *"Deccâl ortaya çıktığı zaman, ondan korunmak için Kehif Sûresi'nin ilk on âyetini okuyun"*[261] buyurmaktadır. Görüldüğü gibi bu tür rivâyetler, âyet tertibinin tevkifî olduğuna delâlet etmektedir. Şayet aksi söz konusu olsaydı, Resûlullah (sav) Bakara Sûresi'nin son iki âyetinden ve Kehf Sûresi'nin ilk on âyetinden söz etmezdi. Çünkü o durumda âyetlerin tertibi farklı olacağı için bu sözlerin bir anlamı olmazdı. Halbuki biz biliyoruz ki Hz. Peygamber, Bakara Sûresi'nin son iki âyetiyle *"Âmene'r-resûlü"* diye başlayan âyetleri, Kehf Sûresi'nin baş tarafındaki on âyetle de, Hz. İsâ'nın Allah olduğu inancını red ve iptal eden âyetleri kastetmiştir. Bu da bugün bizim elimizde bulunan Kur'ân'larla Hz. Peygamber zamanında tespit edilen Kur'ân nüshalarının aynı tertipte olduğunu göstermektedir[262].

Netice olarak şunu ifade edelim ki İslâm bilginleri, âyetlerin Kur'ân'daki sıralanışının Mushaflarda gördüğümüz tarzda olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Gerek Resûlullah

---

258 es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 80.

259 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 256.

260 Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 256.

261 Farklı rivâyetler için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* III, 70-71.

262 Bkz. Şiblî, *Asr-ı Saadet,* I, 84.

(sav) zamanındaki mevcut tertipte, gerek ondan sonra cem ve istinsah edilen Kur'ân'ların tertibinde herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü Cebrâil (as) vahiy getirdikçe her âyetin yerini de Resûlullah efendimize bildirmiştir. Allah Resûlü (sav) de Cebrâil'in kendisine bildirdiği şekilde vahiy kâtiplerine yazdırmış ve bu ilâhî düzene göre âyetlerin tertibi sağlanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, Kur'ân'ı yazdırdığı tertibe göre ashaba okumuş ve her senenin sonunda Cebrâil'e aym tertiple arzetmiştir. Sahâbîler de Kur'ân'ı Resûlullah (sav)'dan işittikleri ve öğrendikleri tarzda ezberlemişler, yazmışlar ne takdim tehir ne de fazlalık ve noksanlık bulunmaksızın bu ilâhî tertibi gözetmişlerdir. Hz. Ebû Bekr zamanında derlenen Kur'ân'da da aynı tertip uygulanmış, daha sonra Hz. Osman'ın talimatıyla çoğaltılan Mushaflar da bu tertip üzere yazılmışlardır. Böylece söz konusu tertip, herhangi bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiştir[263].

B. Sûre

1. Tanımı

Sûre kelimesi sözlükte, yüksek makam, üstün derece, şan, şeref, binanın katları anlamına gelmektedir. Çoğulu, *"süver"* dir[264]. Istılahta ise, *"âyetlerden meydana gelen başı ve sonu belli olan müstakil Kur'ân bölümü"* demektir[265]. Sözlük ve ıstılâhî anlamından hareketle denilebilir ki, sûre hem bir yücelik ve üstünlük hem de Kur'ân'ın muhtelif bölümleri anlamını ifade etmektedir. Kur'ân'da 114 sûre bulunmaktadır. Bunların en kısası, 3 âyetten ibaret olan *"el-Kevser"*, en uzun sûresi de 286 âyetten oluşan *"el-Bakara"* Sûresi'dir.

---

263 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Atik, M. Kemal, *Âyet ve Sûrelerin Tevkifiliği Meselesi*, EÜİFD., Kayseri 1989., sy. 6, s. 201-218.

264 Sûre kelimesinin çeşitli anlamları için bkz. el-Cevherî, *es-Sıhah*, II, 690; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IV, 386; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 343.

265 Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 52.

2. İsimlendirilmesi

Sûreler isimlerini, kıssalarda geçen şahıslardan yahut konu edindikleri topluluklardan veya ilk kelimesinden almaktadırlar. Ancak bazen -"İhlâs Sûresi" isminde olduğu gibi- istisnalara da rastlamak mümkündür. Zira söz konusu kelime, ilgili sûrenin metninde yer almamaktadır. Her sûrenin bir ismi olduğu gibi bazı sûrelere birden fazla isim de verilmiştir. Sözgelimi Fâtiha sûresinin yirmi kadar ismi bulunmaktadır. Ayrıca İnsan-Dehr, Fâtır-Melâike, İsrâ-Ben-i İsrâil gibi isimlerle zikredilmektedirler. Sûrelerin bir kısmı da tek bir isim altında birleştirilmiştir. Meselâ Bakara ve Âl-i İmrân birleştirilip ez-Zehrevân (iki çiçek), aynı şekilde Felak ve Nâs sûreleri birleştirilip el-Muavvizetân yahut el-Muavvizeteyn (kendileriyle sığınılan) şeklinde isimler almışlardır. Bazı durumlarda da ikiden fazla sûrenin bir arada zikredildiği isimlere rastlamaktayız. "el-Havâmîm"[266], "et-Tavâsîn"[267], "el-Müsebbihât"[268] isimleri gibi.

Burada şunu da belirtelim ki, Kur'ân sûrelerinin isimlendirilmesi konusunda iki yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan biri tevkifî diğeri de ictihâdî yaklaşımdır. Kur'ân'da yer alan sûre isimlerinin tevkifî yani Rabbânî olduğunu ileri sürenlere göre Kur'ân'da yer alan sûrelerin isimlendirilmesi, Allah Resûlü tarafından gerçekleştirilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (as) vahiy kâtiplerine, nâzil olan her ayeti ya da âyetleri ait olduğu sûreye koymalarını emrediyordu[269]. Tabii ki bu durumda onun kâtibe, kastettiği sûrenin ismini de bildirmesi gerekiyordu. Yoksa vâhyi kaleme alan bir zâtın ilgili âyet ya da âyetleri Hz. Peygamber'in istediği sûreye koyması nasıl mümkün olabilirdi? İşte bu yüzden İslam tarihi boyunca İmam Mushaftaki sûre isimlerine karşı herhangi bir itiraz vâki olmuş değildir.

266 "Hâmîm" diye başlayan yedi Kur'ân sûresine verilen bir isimdir.
267 Kur'ân'da "tâ" ve "sin" harfleriyle başlayan sûrelerin hepsinin ortak adıdır.
268 "Sebbaha" veya "yüsebbihu" fiiliyle başlayan sûrelere verilen isimdir.
269 et-Tirmizi, et-Tefsir, 9/1; Ebû Dâvûd, eş-Şâhid, 122.

Ayrıca eğer sûre isimleri tevkifî olmasaydı müfessirler onlara kendi ictihadları doğrultusunda isimler verirler; böylece büyük bir disiplinsizlik ortaya çıkmış olurdu. Halbuki tarih boyunca kaleme alınan tefsirlere bakıldığında görülür ki, bir taraftan müfessirler tefsirlerinde söz birliği etmişcesine hep aynı isimleri kullanmışlar; diğer taraftan da usûl âlimleri -ez-Zerkeşî, es-Süyûtî vb.- yazmış oldukları kitaplarında sûre isimlerinin tevkifî olduğunu savunmuşlardır[270]. Bu da söz konusu sûre isimlerinin büyük ölçüde ümmetin âlimleri tarafından tevkifî olarak kabul gördüğü anlamına gelmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi tarih boyunca bu fikre karşı bir itirazın vuku bulmamış olması da, İmam Mushaftaki sûre isimlerinin, *"telakki bi'l-kabul"* yani *"sükût-i icmâ"* ya mazhar olduğunu göstermektedir.

Ancak burada akla şöyle bir soru da gelebilir. Mademki, sûrelerin isimleri Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine bildiriliyordu, o halde bu isimler neden o dönemde oluşturulan Mushaflara yazılmamıştı? Bu sorunun cevabını, Allah Resûlü (sav)'nün Kur'ân'ı her şeyden tecrîd etme düşüncesinde aramamız gerekmektedir. Zira Kur'ân'ı başka şeylerden uzak tutma emrini bizzat Rasulüllah (sav) vermiş, hatta ilk dönemde ona Kur'an'dan başka hiçbir şeyin yazılmamasını emretmişti[271]. Bu da Kur'an'dan olmayan kelime veya cümlelerin zamanla Kur'an'a karıştırılarak tahrifata sebep olması gibi dini bir endişeden kaynaklanmaktaydı. Ancak müteakip zamanlarda Kur'ân'la, Kur'ân'dan olmayan şeylerin birbirine karışması durumu ortadan kalkınca, söz konusu yasağın sebebi de zâil olmuş; böylece giderek ihtiyaçtan dolayı Mushaf'a konulan bir takım işaretlerle beraber, sûre isimleri de Kur'ân-ı Kerîm'e yazılmaya başlamıştı. İşte ona yazılan bu isimler bizzat Hz. Peygamber'in vahiy esnasında Kur'ân metnini yazan sahâbîlere öğrettiği isimlerdi.

---

270 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 270; es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 52.

271 Bkz. Müslim, ez-Zühd, 72; et-Tirmizi, el-İlim, 8, 13; İbn Mace, Mukaddime, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* III, 12, 21, 39, 56.

Kur'ân sûrelerinin isimlendirilmesi konusunda ortaya atılan ikinci yaklaşım tarzı da onun ictihâdî bir özellik taşımasıdır. Öncelikle şunu ifade edelim ki, bu görüşe sahip olanlar bazı hadisleri kendi düşüncelerine mesned yapmaktadırlar. Meselâ tabiûn müfessiri Sa'îd b. Cübeyr diyor ki:

-İbn Abbas'a "et-Tevbe Sûresi nedir?" diye sordum, bana şu cevabı verdi:

-O, el-Fâdıha'dır, (İslam düşmanlarını rezil eden bir sûredir) Ben tekrar: -

-Ya el-Enfâl Sûresi nedir?, Dedim. Bu sefer de bana:

-O da el-Bedr Sûresidir, (yani Bedir savaşından söz eden bir sûredir), Diye cevap verdi. Ben tekrar sordum:

-Pekâlâ el-Haşr Sûresi ne demektir? Bunun üzerine de bana dedi ki:

-O da Beni Nadir (sûresidir). Çünkü bu sûre Beni Nadir Yahudileri hakkında indirildi[272]". es-Süyûtî'nin nakline göre Abdullah b. Abbas bu sözüyle de Beni Nadir Yahudilerinin yurtlarından sürülmesi hâdisesini kastetmişti[273].

Şimdi burada insanın aklına şöyle bir soru gelebilir. Bu ve benzeri hadisler sûre isimlerinin ictihâdî bir mahiyet arzettiğinin delili sayılabilir mi? Bizim kanaatimize göre bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü yukarıdaki rivâyet incelendiğinde de görüleceği gibi Abdullah b. Abbas'ın Tevbe, Enfâl ve Haşr sûreleriyle ilgili zikrettiği ifadeler sûre ismi değil, söz konusu sûrelerin niteliklerini ortaya koyan açıklamalar yahut da ilgili sûrelerin konuları üzerinden yapılan beyanlardır. O yüzden bu tür rivâyetleri sûre isimlerinin ictihâdî olduğunu ispat sadedinde delil olarak göstermek isabetli bir yol değildir. O halde burada söylenecek en doğru söz, sûre isimlerinin ictihâdî değil tevkifî olduğudur. Çünkü ictihâdî olduğuna kanaat getirdiğimizde, bu olgunun hâlâ devam ettiğini de kabul

---

272 el-Buharî, el-Megâzi, 14, et-Tefsir, 59/1; Müslim, et-Tefsir, 3.

273 Bkz. *el-İtkân* I, 55.

etmemiz gerekecektir. Böyle olunca geçmişteki müfessirler gibi günümüzde de her müfessire, istediğinde sûrelere isim koyma yetkisi tanımış oluruz. Bu da haliyle işi çığırından çıkarıp büyük bir karışıklığa sebebiyet verebilir. Esasen buna hiçbir zaman ihtiyaç yoktur. Çünkü her Kur'ân sûresinin zaten bir ismi vardır ve bunlar tüm Müslümanların belleğine de yer etmişlerdir. Dolayısıyla sûre isimlerinin ictihâdî bir karakter taşıdığı düşüncesini bir kenara bırakıp, tevkifî olduğu fikrini kabul etmek daha doğrudur. Ayrıca usûl âlimlerinin Kur'ân sûrelerini, ihtivâ ettikleri âyet sayısı bakımından da bir tasnife tâbi tutarak isimlendirilme cihetine gitmeleri, söz konusu düşüncenin daha isabetli olduğu anlamına gelmektedir. Zira bilindiği gibi İslâm bilginleri âyet sayısı yüzden fazla olanlara "*tuvel*", âyetleri yüz dolayında olanlara yahut bu sayıyı biraz geçenlere "*miûn*", sayı bakımından âyetleri yüzün altında bulunanlara "*mesânî*", âyetleri kısa ve besmeleli fâsılaları çok olanlara da "*mufassal*" adını vermişlerdir[274].

3. Tasnifi

Sûreler Mekkî ve Medenî diye iki kısma tâbi tutulmaktadır. Bu tasnifte usûl bilginlerinin bir kısmı zamanı (hicret) bir kısmı mekânı, bir kısmı da hitâbı esas almaktadır.

(1) Zamanı esas alanlar hicret öncesi nâzil olan sûreleri Mekkî, hicret sonrası nâzil olanları da Medenî kabul etmektedirler. Ancak hicretten sonra Mekke'nin fethiyle bu mekânda inenler de bu tasnife göre Medenî olarak telakki edilmektedirler. Bu bakımdan bu yaklaşım tarzı oldukça tutarlı görünmektedir. Çünkü yapılan tanım kapsayıcı bir özellik taşımaktadır[275].

(2) Söz konusu tasnifte mekânı esas alanlar da Mekke ve çevresinde inen sûreleri Mekkî, Medine ve çevresinde inenleri de Medenî saymaktadırlar. Böylece Minâ, Arafât ve Hudeybiye

---

274 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 58.
275 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 58.

gibi yerlerde nâzil olanları Mekkî, Bedir ve Uhud gibi yerlerde inen sûreleri de Medenî kabul etmektedirler. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, zikredilen bu yerlerin dışında da bazı mekânlarda sûrelerin inzâl edildiği bilinmektedir. Bu yüzden sözünü ettiğimiz yaklaşımın efrâdını câmi ağyârını mâni bir tanım olduğunu söylememiz mümkün değildir[276].

(3) Mekkî ve medenî ayırımında hitabı esas alanlar ise Mekke ehlini konu edinenleri Mekkî, Medine ehlini konu edinenleri de Medenî olarak görmektedirler. Bir başka deyişle bu görüşü savunanlara göre içerisinde (يَاأَيُّهَا النَّاسُ) ifadesi bulunan sûreler Mekkî, (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) şeklinde bir hitabı içeren sûreler de Medenîdir. Ancak Mekke'de nâzil olup da içerisinde (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) bulunan âyetler olduğu gibi, Medine'de inzâl edilip de içinde (يَاأَيُّهَا النَّاسُ) şeklinde ifadelerin yer aldığı âyetler de bulunmaktadır[277]. Bu da, söz konusu görüşün de ikinci görüş gibi kuşatıcı bir özelliğe sahip olmadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak şunu belirtelim ki, bu yaklaşımlar içerisinde kapsayıcılık ve vâkıaya uygunluk bakımından en tutarlı olanı ilk görüştür. Çünkü diğer iki görüş ifade etmeye çalıştığımız özellikler açısından ilk görüş kadar mükemmel değildir. O halde zamanı esas alanların yaklaşımını diğer iki yaklaşıma tercih etmek en isabetli bir yol olarak gözükmektedir.

Buraya kadar Kur'ân sûrelerinin tanımı, isimlendirilmesi ve tasnifiyle ilgili özet bilgiler verdikten sonra şimdi de sûrelerin tertibi hakkında bilgiler vermeye çalışalım.

4. Tertibi

Bilindiği gibi Mushaf'ın âyet ve sûre tertibi ilk olarak Hz. Ebû Bekr'in halifeliği zamanında Zeyd b. Sâbit tarafından yapılmış; Hz. Osman döneminde de Kur'ân metninin istinsahı bu tertibe göre gerçekleştirilmiştir. Ancak İslâm âlimleri âyetlerin

276 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 59.
277 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 58.

Kur'ân'daki sıralanışı konusunda ittifak sağlamış olmakla birlikte, sûrelerin tertibi hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri üç gurupta ele almak mümkündür.

a. İctihâdî Yaklaşım

Bu görüşü savunan âlimlerin başında İmâm Mâlik (ö. 179/795) gelmektedir. Ona göre sahâbîler, Hz. Peygamber'den işittikleri Kur'ân'ı kendi ictihadları doğrultusunda tertip etmişlerdir[278]. Aynı görüşte olan el-Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib de bu hususta şunları söylemektedir: "Bugün elimizde bulunan Mushafların tertibi, sahâbîlerin ictihadına dayanmaktadır."[279]

Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris'in görüşü de şöyledir: Kur'ân için iki tertip söz konusudur. Birisi, sûrelerin tertibidir. Yedi uzun sûreyi öne alıp, ardından âyetleri yüz civarında olan sûreleri getirmek gibi. İşte bu taksim sahâbenin yapmış olduğu bir taksimdir. Kur'ân'ın ikinci tertibine gelince o da, âyetlerin bir kısmının diğerine eklenmesi, bir kıssanın diğer bir kıssayı takip etmesidir ki Cebrâil, bunu Allah'tan aldığı emir üzerine Resûlullah (sav)'a tebliğ etmiş, o da bu emri yerine getirmiştir[280].

Sûre tertibinin ictihâdî olduğunu savunanlar, bir taraftan Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah ederken sûreleri yeniden tertip ettirmesini, diğer taraftan da Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi hususi Mushaf yazan sahâbîlerin söz konusu Mushafların farklı tertipte yazmalarını görüşlerine dayanak yapmışlardır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Osman Kur'ân istinsah heyetini oluşturduktan sonra onlara, çoğaltmada esas alacakları prensipleri de söylemiştir. İşte bu prensiplerden biri de, Kur'ân sûrelerinin yeniden tertibi meselesi idi. Demek ki is-

278 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 257.

279 el-Kurtubî, *el-Câmi',* I, 59; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 257.

280 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 258-259; es-Süyûtî, *el-İtkân,* I, 82.

tinsahda öngörülen sûre tertibi, derlemede yapılandan farklıyda. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz husûsî Mushaflardaki sûre tertibi de birbirinden farklı bir şekil arzediyordu. Meselâ Hz. Ali (ra)'nin Mushafı, İkra' Sûresi ile başlıyor[281], Müddessir, Nûn, Müzzemmil sûreleriyle devam ediyor, Mekkî sûreler bittikten sonra da Medenî sûreler sıralanıyordu. İbn Mes'ûd'un Mushafı ise, Bakara Sûresi ile başlıyor, Nisâ, Âl-i İmrân ile devam ediyordu. Ubeyy b. Ka'b'ın Kur'ân'ındaki ilk sûre de Fâtiha Sûresi idi ve ardından da Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri geliyordu[282]. İşte bu görüşü savunan âlimlere göre, şayet sûrelerin Kur'ân'daki sıralanışı tevkifî olsaydı, o takdirde ne Hz. Ebû Bekr'in cem ettirdiği Kur'ân'la Hz. Osman zamanında çoğaltılan Kur'ân arasmda sûre tertibi açısmdan herhangi bir farklılık olurdu ne de hususi Mushaf yazan sahâbîler, sûre sıralamasını kendi içitihadları doğrultusunda yapabilirlerdi. İçtihâdî olduğu içindir ki böylesi farklılıklar ortaya çıkmıştır.

b. Tevkifî Yaklaşım

Kur'ân-ı Kerim'deki sûrelerin tertibi konusunda görüş beyan eden diğer bir gurup İslâm âlimi de, Kur'ân'daki sûre tertibinin bugün elimizdeki mevcut Mushaflarda olduğu gibi, Cebrâil (as)'in Hz. Peygamber'e bildirdiği tarzda yani tevkîfî bir şekilde sıralandığını iddia etmektedirler. Meselâ el-Enbârî (ö. 328/940)'ye göre, Allah Taâlâ Kur'ân'ı önce bir bütün olarak dünya semâsına, sonra da yirmi küsür senede Hz. Peygamber'e parça parça indirdi. Genellikle sûreler, meydana gelen bir hâdise üzerine, âyetler de soru soranlara cevap olarak inerdi. Cebrâil (as), Hz. Peygamber'e her sûrenin yerini bildirirdi. Sûrelerin tertibi de, âyet ve harflerin tertibi gibiydi. Bun-

---

281 İbn Kesîr, *Tefsir*, (Zeyl), IV, 25.

282 Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 85-86. Ayrıca Mushafların sûre tertiplerindeki farklar için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 79-88.

ların hepsi de Nebi (sav) tarafından yapılıyordu. Bu yüzden kim bir sûreyi öne alır yahut geriye bırakırsa Kur'ân'ın tertibini bozmuş olur[283].

en-Nehhâs (ö. 338/949) da şunları söyler: "Bu hususta tercih edilen görüş, sûre tertibinin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmış olmasıdır"[284].

el-Kirmânî (ö. 502/1108)'nin görüşü de şöyledir: "Eğer iniş açısından Bakara Sûresi, Kur'ân'ın ilk sûresi değildir denilirse, ben de derim ki Kur'ân'ın ilk sûresi, Fatiha Sûresi'dir. Sonra Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ olmak üzere bugünkü tertipde devam etmektedir. Allah Taâlâ tarafından Levh-i mahfûz'a böyle yazılmıştır. Hz. Peygamber de her sene nâzil olan âyetleri bu tertip üzere Cebrâil (as)'e arzetmiştir"[285].

Sûre tertibinin tevkîfiliğini savunanlardan birisi de el-Âlûsî (ö. 1270/ 1853)'dir. Ona göre de Resûlullah (sav) âyet ve sûrelerin yerlerini ya bizzat açıklayarak ya da işaret yoluyla bildiriyordu. Sahâbe de bu tertip üzere icmâ etmişti. Onlar ne bâtıla karşı en ufak bir yumuşama gösterirler ne de bir söz ve ayıplama onları hakka tâbi olmaktan alıkoyardı. Çünkü onlar, kesinlik ifade eden tevâtür derecesindeki bilgileri kendileri için en güçlü delil kabul edip şüphe ve zanna dayanan bilgilere iltifat etmezlerdi[286].

c. Uzlaştırmacı Yaklaşım

Bir kısım İslâm bilgini de, Kur'ân sûrelerinin kısmen tevkifî, kısmen de ictihâdî olduğunu iddia etmek suretiyle her iki görüşü uzlaştırıcı bir yaklaşım içerisine girmiştir. Bu görüş sahiplerine göre de, Kur'ân'daki bir kısım sûrelerin tertibi bizzat Hz.

---

283 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 260; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 82-83.

284 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 258; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 83.

285 el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 24.

286 el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ân fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*, Bulak 1301, I, 27.

Peygamber tarafından yapılmış, bir kısmı da ümmete bırakılmıştır. Nitekim büyük müfessir İbn Âtiyye (ö. 546/1151) *"es-Sebu't-tuvel"*[287], *"Havâmim"* (yedi hâmim) ve *"el-Mufassal"*[288] gibi birçok sûrenin Hz. Peygamber tarafından tertip edilip, diğerlerinin tertibinin ise ümmete bırakılmış olduğunu[289] söylemektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1448)'e göre de, sûrelerin bir kısmının ictihâdî bir tertip arzetmesi, bir kısmının tertibinin tevkifî olmasına engel değildir[290].

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'in şahsî tasarrufundan tamamen uzak olarak ilâhî vahyin gözetiminde yazılmış ve tertip edilmiştir. Bu sebepledir ki, İslâm âlimleri âyetlerin tertip bakımından tevkifî olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak sûrelerin tertibiyle ilgili ileri sürülen görüşler, bu konudaki farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Bizim şahsî kanaatimize göre burada sıraladığımız üç görüşten en tutarlı olanı, sûre tertibinin de tevkifî olduğunu savunanların görüşüdür. Böyle olduğu içindir ki, Zeyd b. Sâbit Hz. Ebû Bekr zamanında Kur'ân'ı cem ederken aynı tertibi esas almış, Hz. Osman döneminde de Kur'ân'ı istinsâh etmekle görevli heyetin başına getirildiği zaman yine aynı tertibi uygulamıştır. Çünkü Zeyd b. Sâbit arza-i âhirede bulunmuş ve Hz. Peygamber (sav)'den başından sonuna kadar Kur'ân'ı iki defa dinlemiştir. Tabii ki Allah Resûlü (sav) sözünü ettiğimiz bu son arzada Kur'ân sûrelerini belli bir tertibe göre okumuştu. Onun kırâat ettiği bu tertip de Levh-i mahfuz'da bulunan ezeli kelâmın tertibiyle aynı idi[291]. Şimdi bu durumda Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den bizzat dinlediği Kur'ân'ı

---

287 Fatiha Sûresi hariç Kur'ân'ın baş tarafında yer alan yedi uzun sûreye verilen bir isimdir. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 58.

288 "el-mufassal", Kur'ân'daki kısa sûrelere isim olarak verilmiştir. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 58.

289 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 257; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 83.

290 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 42.

291 *Mukaddimetân*, s. 46

başka bir tertibe göre cem etmesi ve çoğaltması söz konusu olabilir miydi? Elbette ki böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu, Allah Taâlâ tarafından vahyedilmiş ve Resûlü tarafından da ümmete tebliğ edilmiş bir tertipti. O nedenle Zeyd b. Sâbit hem Kur'ân'ın derlenmesinde hem de istinsâhında sözünü ettiğimiz bu tevkifî tertibi aynen uygulamıştı. Böyle olduğu için de hiçbir sahâbî söz konusu Mushaf'ın tertibine karşı çıkmamış ve sonuçta Kur'ân metni sûre tertibi bağlamında ashâbın icmâına mazhar olmuştur[292]. İşte bundan dolayı diyebiliriz ki, Kur'ân'daki sûre tertibi de âyetlerin tertibinde olduğu gibi tevkifî bir özellik taşımaktadır.

V. KUR'ÂN'A HAREKE VE NOKTA KONULMASI

Daha önce de belirttiğimiz gibi Arap yazısı İslâm'dan önce oldukça basit ve ibtidâî bir halde idi. Ancak İslâm'dan sonra bu yazı gelişmeye ve yayılmaya başladı. Çünkü İslâm Dini hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmişti. Esasen Müslümanların Medine'ye hicret etmelerinin ardından geniş bir okuma-yazma faaliyetinin başlaması neticesi yazı, yaygınlaşmış olmakla birlikte, henüz mükemmel hale gelmiş değildi[293]. Yani muhtelif harflerin aynı şekil altında yazılmaları ve şeklen birbirine benzeyen bu harfleri birbirinden ayırmak için bugün bilinen noktalar henüz konulmamıştı. Gerçi o dönemde nokta ve harekeden mahrum olan bu yazıyı sahâbilerin hatasız bir şekilde okumaları mümkündü. Çünkü ana dilleri olması hasebiyle nisbeten daha az hata yapıyorlardı. Ancak hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren Arap olmayan unsurların İslâm'a girmeleri ve bunların Arapça bilmemeleri sebebiyle, Kur'ân'ı yanlış okuma hâdiselerine sık sık rastlanır olmuştu. Öyle anlaşılıyor ki bu yanlışlar Kur'ân yazısının harekesiz ve noktasız olmasından ileri geliyordu. Meselâ,

---

292 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 63;

293 Caetani, L., *İslâm Tarihi*, IX, 156.

kaynakların ifadesine göre Osman b. Ebî Şeybe أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (Fil, 105/1) âyetinin başında yer alan istifham ve nefiy edâtını hurûf-i mukattaa kabul ederek "eliflâmmîm", Hamza ez–Zeyyât da, لَا رَيْبَ فِيهِ (el-Bakara, 2/1) lafzını لَا زَيْتَ فِيهِ şeklinde okumuştur[294]. Tabii ki böyle bir durumda dinin esası olan Kur'ân'ı bu fesat ve lahn hareketlerinden korumak gerekiyordu. Bunun yolu da, okumayı kolaylaştıracak ve sağlıklı kılacak nokta ve hareke gibi bazı işaretleri Kur'ân'a koymaktan geçiyordu. İşte bunu ilk olarak düşünen Basra valisi Ziyâd b. Sümeyye (ö. 53/673) olmuştur. Denildiğine göre Ziyâd, bu durumun önüne geçmek için devrinin büyük filoloğu Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688)'yi çağırarak ondan bir sistem geliştirmesini istemiştir. Başlangıçta bu teklifi kabul etmeyen ed-Düelî bir şahsın, أَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ âyetinde[295] yer alan *"ve resûlühü"* kelimesini *"ve resûlihi"* şeklinde okuduğuna muttali olunca hemen kararından vazgeçerek Ziyâd'ın yanına gitmiş ve teklifini kabul ettiğini ona bildirmiştir. Çünkü *"... Allah ve Resûlü müşriklerden beridir ..."* anlamını ifade eden âyet, söz konusu şahsın yapmış olduğu irâb hatası sonucunda, *"... Allah, müşriklerden ve Resûlünden beridir ..."* şeklinde bir anlam kazanmış ve bu da ed-Düelî'yi aşırı derecede rahatsız etmişti. Bunun üzerine Ziyâd, ed-Düelî'nin isteği doğrultusunda kendisine 30 tane kâtip göndermiş, ancak o bunlardan birini seçerek söz konusu faaliyetine başlamıştır. Burada esasen yapılan iş, ed-Düeli'nin Kur'ân âyetlerini yavaş yavaş okuması esnasında kâtibin, elinde bulunan yazılı Kur'ân nüshasına irâbı (harekeyi) gösterecek işaretler koymasından ibarettir. Anlaşıldığına göre, ed-Düelî'nin talimatı üzerine kâtip, Mushafın yazısında kullanılan mürekkebin renginden farklı bir renkle fetha için harfin üstüne, kesre için altına, ötre için de önüne bir nokta koyuyordu[296]. Bu şekilde tamamlanan her sahife

---

294 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 94.

295 Tevbe, 9/3.

296 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 144.

ayrıca Ebu'l-Esved tarafından kontrol ediliyor, eğer herhangi bir hata söz konusu ise anında tashih ediliyordu. Böylece, yapılan bu titiz çalışma sonunda Kur'ân baştan sona noktalanmış oldu[297]. Ancak burada söz konusu edilen noktalar, bugün bildiğimiz harflerin noktaları değil, hareke yerine konulan noktalardır. Buna göre denilebilir ki, Kur'ân'a ilk defa doğru okumayı sağlamak amacıyla hareke konulmuştur.

Harekeleme işi, belki irab noktasında yapılabilecek muhtemel hataların önüne geçebilmişti; ancak Arap olmayan unsurlar için "be", "te", "se", "cim", "ha", "fe" ve "kaf" gibi şekil itibariyle bir-birine benzeyen harfleri ayırtederek sağlıklı bir şekilde okumada yine de zorluklar vardı. Bundan dolayı söz konusu harfler, eğer birtakım alâmetlerle birbirinden ayırt edilmezse, hatalı okumaların devam edeceği muhakkaktı. İşte bu konudaki eksikliği ilk olarak sezen de, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/713) olmuştur. Öğrendiğimize göre Kur'ân'a hareke konulmuş olmasına rağmen hâlâ hatalı okumaların bulunduğunu gören Haccâc hemen harekete geçerek devrin büyük âlimi Nasr b. Âsım (ö. 89/708)'dan, bazı rivâyetlere göre de Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746)'den[298] bu iş için önlem almasını istemişti. Bunun üzerine de Nasr ya da Ya'mer, Kur'ân'ın kırâatına yönelik ikinci önemli bir işi gerçekleştirerek, biraz önce belirtmiş olduğumuz harfleri birbirinden ayıran noktaları koymuştu[299] ki buna *"i'câm"* denilmektedir[300].

Tabii bu durumda hareke yerine konan noktalarla harfleri birbirinden ayırma fonksiyonu taşıyan noktaların karışmaması için de tedbir almak gerekiyordu. Bu husustaki muhtemel karı-

---

297 Mushafın harekelenmesi ve noktalanması hakkında bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 60 vd; ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif,* Dımaşk 1379/1960, s. 3 vd; ez-Zencânî, Ebû Abdillah, *Târîhu'l-Kur'ân,* Beyrut 1388/1969, s. 87-88; ez-Zerkânî, *Menâhil,* I, 408; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 92-93.

298 İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif,* s. 141.

299 Corci Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târihi,* III, 109 vd.

300 İzmirli, *Tarih-i Kur'ân,* s. 16.

şıklığın önüne geçmek maksadıyla ilk etapta farklı renk mürekkep kullanılmaya başlanmış yani harfleri birbirinden ayırmak için konulan noktalar, metinde kullanılan siyah renk mürekkeple yazılmış, hareke yerine konan noktalarda ise başka bir renk mürekkep kullanılmıştır. Meselâ en eski Mushaflarda kırmızı, daha sonrakilerde sarı ve yeşil, nâdiren de mavi renk mürekkebin kullanıldığı belirtilmektedir[301]. Böylece Kur'ân, yaklaşık bir asra yakın bir süre konulan bu işaretlerle okunmuş, ancak daha sonra büyük lügat âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) bugün bildiğimiz sistemi geliştirerek, Kur'ân'ın harekelenmesi ve noktalanması işine son şeklini vermiştir[302].

Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da selef âlimlerinden bir kısmı başlangıçta sözünü ettiğimiz faaliyetlere karşı çıkmışlardır. Kaynakların bildirdiğine göre Abdullah b. Ömer ve İbrâhim en-Neha'î Kur'ân konusunda Peygamber'in yapmadığı herhangi bir şeyi yapmayı hoş karşılamamış, Abdullah b. Mes'ûd: "Kur'ân'ı herşeyden tecrid ediniz" diyerek bu tür faaliyetlere karşı olduğunu ortaya koymuştur. Ancak İmam Mâlik bu yasakcı anlayışı kısmen delerek sadece küçük çocukların okuyacakları Kur'ân cüzlerine hareke ve nokta konulmasına izin verilebileceğini beyan etmiştir[303].

İşin tabiatı gereği böyle bir faaliyetin yapılmasını zaruri görenler de vardı. Çünkü bu, mutlak bir ihtiyaçtan doğmuştu. Bu konuyu kitabında ele alan Ebû Amr ed-Dânî şunları söylemektedir: "Ben derim ki, tâbiilerden itibaren günümüze kadar bütün Müslümanlar, Mushaflara nokta ve hareke konulmasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca onlar, sûre başlıklarını, âyet sayılarını, tahmis ve ta'şirin (yani her beş âyetten sonra

---

301 ed-Dânî, *el-Muknî fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Kahire ts., s. 130.

302 İzmirli, *Târih-i Kurân*, s. 16.

303 Mushaflara nokta ve hareke konulmasının hükmü hakkında bkz. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 141-143; ed-Dânî, *el-Mukni*, s. 129-130; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 63; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 408-409.

"hı", her on âyetten sonra da "ayn" harfinin) konulmasında da bir sakınca görmemişlerdir. Ümmetin icmâ ettiği herhangi bir hükümden de hata kaldırılmıştır"[304]. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'a zarar gelir endişesiyle başlangıçta bazı âlimlerce sakıncalı görülen harekeleme ve noktalama işi, daha sonraları müstehâb olarak telakki edilmiştir[305].

Hareke ve nokta konulmasından sonra da Kur'ân'a yönelik birtakım faaliyetler devam etmiştir. Bu faaliyetlerden biri de, âyetlerin sonlarına konulan duraklardır. Bu duraklar, ilk önce daire meyilli çizgilerden oluşurken, daha sonraları daire şeklinde gösterilmiş ve zamanla da gül şeklini almıştır[306]. Bilindiği gibi bugün basılan Mushaflarda da sözü edilen bu durakların içinde âyet numaraları yer almaktadır.

Hicrî altıncı asra gelindiği zaman da Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165) tarafından Kur'ân'a, manası göz önünde bulundurularak geliştirilen ve adına "secâvend" denilen bir takım işaretler konulmuştur. Bunlardan başka sûre ve cüz başlıkları, hizib ve secde işaretleri ihtiyaca binaen Kur'ân'a resmedilmiştir[307]. Ayrıca her beş ve on âyetten sonra "tahmis" ve "ta'şir" işareti konulmuş, yani bir surenin her beş âyetinin sonuna *"hams/beş"*, her on âyetinin sonuna da *"aşr/on"* kelimesi kaydedilmiştir. Bazı Mushaflara da söz konusu kelimelerin yerine onların ilk harfi olan "hı" ve "ayn" yazılmıştır[308]. Ancak sözünü ettiğimiz bu işaretler Türkiye'de basılan Mushaflarda yer almamaktadır. Memleketimizdeki Mushaflarda görülen ve durak üzerlerine yazılan "ayn" harfleri, ta'şir değil rükû işaretidir.

---

304 ed-Dânî, *el-Muknî*, s. 130.

305 Bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 409.

306 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, s. 268.

307 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri*, s. 152-156.

308 Bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 410.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN LAFZÎ ÖZELLİKLERİ

I. YEDİ HARF

İslâm bilginleri arasında tartışma konusu olan hususlardan biri de yedi harf meselesidir. Konuyla ilgili çalışmalara bakılınca görülür ki, Kur'ân ilimleriyle uğraşan âlimler bu meseleyi, halledilmesi gereken bir problem olarak görmüşler ve konunun çözümü için büyük bir gayret sarfetmişlerdir. Ancak ortaya koydukları tanımların bir kısmı bazı neticelere ulaşma imkânı vermiş olsa da çoğu, meseleyi daha karmaşık hale getirmiştir. Geçmiş dönemlerde sürüp giden ve hakkında pek çok şey söylenen yedi harfin mahiyetini çözme gibi bir iddiaya sahip değiliz. Bu noktada bizim de yapacağımız, esasen elde ettiğimiz bilgileri belli bir düzen içerisinde sunmaktan ibaret olacaktır. Bunun için önce yedi harfle ilgili rivâyetleri ele alarak söz konusu meselenin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışmak; ardından da kavramın tanımı ve mahiyeti üzerinde durarak bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz.

A. Yedi Harfle İlgili Rivâyetler

Bilindiği gibi Kur'ân Arap diliyle inzâl edilmiştir. Bu husus Kur'ân'ın birden fazla âyetinde de açıkça beyan edilmektedir[1]. Arap dili de çok sayıda lehçeden oluşan bir yapıya sahiptir. Ancak Hz. Peygamber'in kendilerine elçi olarak gönderildiği kavim bunlardan sadece Kureyş lehçesini kullanıyordu. Bu da Kur'ân'ın söz konusu lehçe üzerine indirildiği anlamına gelmektedir. Olaya tarihsel arka plan bağlamında baktığımızda görürüz ki, ilk inen vahyin söz konusu edildiği dönemde Mekke'de yaşayanların tamamı Kureyş lehçesini kullanmaktaydı.

---

1 Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

Çünkü o dönemde Mekke toplumu lehçeler yönünden homojen bir yapıya sahipti ve Mekke'de bulunan kabilelerin tamamı Kureyş kabilesine bağlıydı[2]. Dolayısıyla denilebilir ki, en azından bu dönemde inen 86 Kur'ân sûresinin nüzûlü, tilâveti ve yazımı Kureyş lehçesine göre gerçekleştirilmişti. O yüzden bu dönemde yedi harf gibi temel bir sorunu ortaya çıkaracak herhangi bir sebep söz konusu değildi. Ancak ne zaman ki Peygamber'in çevre kabilelerle temasa geçmesiyle İslâm daveti Mekke'nin sınırlarını aşmaya başladı, işte o zaman Kur'ân'ın tek bir lehçe ile okunması konusunda bir takım sıkıntılar kendini hissetirmiş oldu. Çünkü Medine'ye hicretin ardından Kureyş lehçesi dışında bir takım lehçelere sahip olan Araplar ve Arap dilinin çeşitli lehçelerini konuşan Yahudi, Hristiyan, Habeşli, İranlı, Rum vb. birçok etnik ve dinî kökene sahip insanlar, Müslümanlığı kabul ederek söz konusu topluma dâhil olmuşlardı[3]. İşte bu durum daha önce tek olarak Kureyş lehçesini konuşan Mekke toplumunda *"lehçe"* ve *"anlam"* temelli bir takım sorunları da beraberinde getirmeye başlamış oldu. Anladığımız kadarıyla bu sorunların başında da Kur'ân metninin içerisinde bazı Kureyşî unsurların yer almış olması geliyordu. Tabiatıyla bu durum da aynı lehçeyi konuşmayan diğer kabile insanlarının hem telaffuzda hem de anlamın kavranmasında sıkıntı çekmelerine yol açıyordu. Buna söz konusu muhatapların aynı kavrama yeteneğine sahip olmadıkları hususu da ilave edilirse, durum bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmış olur. Zira sözü edilen muhataplar arasında çocuklar, yaşlılar, kadınlar ve köleler de bulunuyordu ve bunların tümünde de ilâhî mesajı doğru telaffuz etme, algılama ve anlama kabiliyetleri farklıydı. O halde Medin döneminden sonra ortaya çıkan bu tablo bize göstermektedir ki, ilâhî vahye muhatap olan insanların hepsinin aynı şekilde Kur'ân metnini okuyup anlamaları pek mümkün değildi. Bu sebepledir ki, Kur'ân'ın anlaşılmasını ve hayata geçirilmesini tek hedef ola-

---

2 Bu kabileler hakkında genel bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîret*, I, 133-134.

3 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 292-294; III, 354; İbn Hişâm, *es-Sîret*, IV, 205-246.

rak gören Hz. Peygamber (sav), ortaya çıkan bu ciddi problemi erken zamanda fark edip, Kur'ân'ın sadece Kureyş lehçesiyle okunmasının imkânsızlığı karşısında onun, diğer bir kısım lehçelerle okunmasına da izin verilmesini Allah'tan talep etti, bunun üzerine de Allah Taâlâ Kur'ân'ın yedi harf üzere okunmasına izin verdi[4].

Bu kısa girişten sonra şimdi konuyla ilgili hadislere bir göz atalım. Öncelikle şunu hemen ifade edelim ki, yedi harfle ilgili hadisler başta kütüb-i sitte olmak üzere pekçok hadis kitabında yer almaktadır. Ancak bunların bir kısmı mükerrer rivâyetlerdir. Bu yüzden söz konusu rivâyetlerin tamamım nakletme yerine, sahih olduğunda şüphe olmayanlardan bir kısmını zikretmek daha uygun olacaktır.

Ubeyy b. Ka'b'tan nakledilmiştir: "Hz. Peygamber, Benu Gıfar gölcüğünün yanında iken, Cebrâil ona geldi ve dedi ki:

-Muhakkak Allah, ümmetinin Kur'ân'ı bir harf üzere okumalarını sana emrediyor, Hz. Peygamber de:

-Allah'tan bağışlanmamı isterim, ümmetimin buna gücü yetmez, dedi. Bu şekildeki konuşmalar üç defa tekrar etti. Dördüncüde Cebrâil:

-Allah ümmetine Kur'ân'ı yedi harf üzere okumalarını emrediyor, hangi harfi okurlarsa isabet ederler, dedi"[5].

Ubeyy b. Ka'b'tan nakledilmiştir: "Bir defasında mescidde oturuyordum. Birisinin bir sûreyi benim okuduğumdan başka türlü okuduğunu işittim ve hemen yanına varıp ona:

-Bu sûreyi sana kim öğretti? Diye sordum. O da:

-Resûlullah öğretti, diye cevap verdi. Bunun üzerine ona:

---

4 Geniş bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul 2011, s. 32 vd.

5 Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, hd no: 274; Ebû Dâvûd, el-Vitr, 22; en-Nesâî, el-İftitâh, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 128.

-Benden ayrılma Allah'ın Resûlüne gideceğiz, dedim ve onu tutup Hz. Peygamber (sav)'e götürdüm. Sonra da:

-Ey Allah'ın Resûlü! Bu adam falan sûreyi sizin bana öğrettiğinizden farklı bir şekilde okuyor, dedim. Hz. Peygamber bana:

-Ey Ubey! Oku dedi, ben de okudum. Resûlullah:

-Güzel okudun, dedi. Daha sonra da o adama dönerek aynı sûreyi okumasını söyledi. Ancak o, benden farklı bir tarzda okudu. Resûlullah ona da:

-Güzel okudun', dedi ve sözüne şöyle devam etti:

-Ey Ubey! Kur'ân yedi harf üzere inzâl edilmiştir; hepsi de şâfidir (şifâ kaynağıdır), kâfidir (yeterlidir)"[6].

Abdullah b. Abbâs'tan nakledilmiştir: Hz. Peygamber buyurmuştur ki: *"Cibrîl bana Kur'ân'ı bir harf üzere okuttu. Ancak artırması için müracaatta bulundum. Tekrar tekrar aynı müracaatımı yapıyordum, o da her seferinde artırıyordu. Nihayet yedi harfe kadar çıkıp orada kaldı"*[7].

Huzeyfe'den nakledilmiştir: Cebrâil Allah'ın Resûlü ile Ahcâru'l-Mirâ[8] yani Kubâ[9] da buluştu. Resûlullah:

-Ey Cibrîl! Ben ümmî bir topluluğa gönderildim ki, onların arasında erkek, kadın, köle, câriye ve hiç kitap okumamış yaşlı insanlar bulunmaktadır, dedi. Bunun üzerine Cebrâil de:

-Muhakkak ki, Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, diye cevap verdi"[10].

---

6 en-Nesâî, el-İftitâh, 38.

7 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 272.

8 Söz konusu terkip, ak ve sert çakmak taşları anlamına gelmektedir. Bkz. Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 59.

9 Kubâ Medine'nin merkezine altı mi uzaklıkta olan bir yerdir ki, bugün Medine'nin bir mahallesi durumundadır.

10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 400, 405-406.

Hz. Ömer'den rivâyet edilmiştir: "Resûlullah (sav) hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in (namazda) Furkân Sûresi'ni okuduğunu işittim. Hişâm bu sûreyi Hz. Peygamber'in bana öğrettiğinden farklı bir şekilde okuyordu. Az kalsın üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Namazı bitirir bitirmez:

-Bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu? diye sordum. Hişâm:

-Resûlullah okuttu, dedi. Ben de ona:

-Yalan söylüyorsun, çünkü Peygamber bu sûreyi bana senin okuduğundan farklı bir şekilde okuttu, dedim, yakasından tutarak onu Resûlullah (sav)'ın huzuruna götürdüm ve:

-Ey Allah'ın Resûlü! şu adamın Furkân Sûresi'ni, senin bana öğrettiğinden farklı bir biçimde okuduğunu işittim, dedim. Hz. Peygamber bana:

-Hişâm'ın yakasını bırak, dedi ve ona da:

-Ey Hişâm! Oku diye emretti. Hişâm da söz konusu sûreyi, daha önce kendisinden işittiğim gibi okudu. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

-Bu sûre böyle indirildi, buyurdu. Sonra da bana dönerek:

-Ey Ömer! Oku, diye emretti. Ben de Resûlullah (sav)'ın vaktiyle bana okuttuğu gibi okudum. Hz. Peygamber bana da:

-Bu sûre böyle indirildi. Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse, onu okuyun, buyurdu"[11].

Ebû Talhâ'nın bildirdiğine göre yine Hz. Ömer'le bir şahıs arasında kırâatla ilgili bir ihtilaf ortaya çıkmış; bunun üzerine Hz. Peygamber her ikisinin okuyuşunu takdir ederek:

-Ey Ömer! Rahmet âyetini azab, azab âyetini de rahmete dönüştürmedikçe, Kur'ân'ın (bu okuma tarzlarının) hepsi de doğrudur, demiştir[12].

---

11 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5, 27; et-Tevhîd, 53; Bedü'l-halk, 6; el-Husumât, 4; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 270; Ebû Dâvûd, el-Vitr, 22; et-Tirmizî, el-Kıraat, 11; en-Nesâî, el-İftitâh, 38.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yedi harfle ilgili hadisler burada zikrettiklerimizden ibaret değildir. Abdussabûr Şâhin'e göre bu konudaki hadislerin sayısı 46 olup, bunlardan 34 tanesi herhangi bir tenkide tâbi tutulmayacak derecede sahihtir[13]. Buna göre denilebilir ki yedi harfle ilgili hadislerin çoğu, muteber hadis kaynaklarında yer alan sağlam rivâyetlerdir ve bunların hepsinde ortak olarak bulunan, *"Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyunuz"* sözü, tevâtür derecesine ulaşmıştır. Ayrıca bu rivâyetlerin pekçoğunda, birden fazla sahâbinin farklı okuyuşları sebebiyle, duruma açıklık getirmesi için Hz. Peygamber'e başvurdukları ve onun da, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildirerek, kolaylarına geldiği şekliyle okumalarım istediği anlaşılmaktadır[14].

Ancak şu da bir gerçek ki yedi harfle ilgili serdedilen rivâyetler incelendiği vakit görülür ki, konu hakkında nakledilen hadisler sadece Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği gerçeğini vurgulamaktan ve bu husustaki kolaylığa dikkatleri çekmekten ibaret olup, meselenin mahiyetini ortaya koyucu nitelikte değildir. Öyle anlaşılıyor ki yedi harfle ilgili çok fazla görüşün ortaya atılmasının asıl sebebi de budur.

B. Yedi Harfin Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyeti

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi yedi harfle ilgili hadisler hiçbir zaman meselenin çerçevesini ortaya koyucu mahiyette değildir. O yüzden birkaç örnek hadis zikrettikten sonra şimdi de yedi harf kavramının neye delâlet ettiğini ele alıp incelememiz, arkasından da konunun mahiyetiyle ilgili yaklaşımlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira konunun anlaşılması büyük ölçüde buna bağlıdır.

---

12 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 30.

13 Şâhin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 25'den naklen, Çetin Abdurrahman, "Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf", *İAD.*, I, 74.

14 Çetin, Abdurrahman, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İAD.*, 3 Ocak 1987, s. 76.

1. Kavramsal Çerçeve

Yedi harf Arapça *"el-Ahrufu's-seb'a"* şeklinde ifade edilen bir sıfat tamlamasıdır. Görüldüğü gibi bu tamlama iki kelimeden meydana gelmektedir. Bunlardan biri "ahruf" diğeri de "seb'a" dır. "Ahruf" "harf" in çoğuludur; sözlükte vecih, üslup, kırâat ve lehçe gibi anlamlara gelmektedir[15]. "Seb'a" da esasen yedi rakamına delalet etmektedir. Ancak bunun, rakamsal değer anlamında bilinen yedi mi, yoksa kesretten kinâye mi olduğu konusunda farklı iki görüş vardır. Çoğunluğun görüşüne göre söz konusu kavramda yer alan seb'a sayısal bir nitelik taşımayıp, kesretten kinâyedir ve mecâzen Kur'ân'ın okunması hususunda ümmete bir kolaylık sağlamaktadır. Buna mukabil diğer bir görüşe göre de seb'a, sayısal anlamda yedi rakamını göstermektedir[16]. Bu kanaati benimseyenler, yedi rakamının ister Kur'ân'da ister hadislerde olsun çokluk için kullanıldığını, bu çokluğun da birler basamağı itibariyle yediyi, onlar basamağı itibariyle yetmişi, yüzler basamağı itibariyle de yediyüzü ifade ettiğini ileri sürmektedirler[17]. Ancak bu görüş sahipleri de kendi aralarında ittifak sağlayamamış; bu yüzden bir kısmı söz konusu yedi şeyin anlamla, bir kısmı da lafızla ilgili olduğunu söylemiştir[18].

2. Yedi Harfle İlgili Mahiyet Tartışmaları

Biz bu başlık altında yedi harfin ne olup ne olmadığı hususundaki yaklaşımlar üzerinde duracağız. Bu konuda da bilindiği gibi iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri Ehl-i sünnetin diğeri de Şi'â'nın yaklaşımıdır.

a. Ehl-i Sünnet'in Görüşü

Daha önce de belirttiğimiz gibi hem yedi harfle ilgili nakledilen rivâyetler hem de kavramda yer alan kelimelerle ilgili ileri sürülen görüşler, konunun mahiyetini açıklayıcı nitelikte

---

15 İbn manzûr, *Lisânu'l-arab*, IX, 41.

16 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (thk. Muhammed Sâlim Muhaysin), Kahire ts., I, 77; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 211.

17 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, yy., 1328, V, 78; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, IX, 23.

18 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, IX, 23.

değildir. Bu yüzdendir ki Ehl-i sünnet bilginleri, yedi harfin ne olup ne olmadığı hususunda çok farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazıları *"yedi harf"* ibâresindeki yedinin hakikat ifade ettiğini ve kırâatle değil anlamla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Konuyu bu noktaya hasredenlere göre meselâ yedi harften maksat nâsih, mensûh, umûm, husûs, mücmel, mübeyyen ve müfesserdir yahut emir, nehiy, taleb, duâ, haber, istihbâr ve zecr'dir veya va'd, va'îd, mutlak, mukayyed, tefsir, te'vil ve i'râb'tır ya da helâl, harâm, muhkem, müteşâbih, inşâ ve ihbardır[19].

Ayrıca yedi harften maksat mukaddem, muahhar, ferâiz, hudûd, mevâiz, müteşâbih ve emsâl'dır[20] veya mutlak-mukayyed, umûm-husûs, nass-müevvel, nâsih-mensûh, mücmel-müfesser, istisnâ ve kısımlarıdır ya da isbât ve icâd ilmi, tevhid ilmi, tenzih ilmi, zât sıfatları ilmi, fiil sıfatları ilmi, avf ve azâb ilmi, haşr ve hesâb ilmi, nübüvvet ilmi ve imâmet ilmidir[21].

Görüldüğü gibi yedi harfin mahiyetini göstermek için ortaya atılan bütün bu görüşler, tamamen Kur'ân'ın muhtevası ve usûl tarafıyla ilgilidir yani herhangi bir delile -Kur'ân ve sünnet nassına- dayanmamaktadır. Ayrıca bu tanımlarda belli bir "yedi çeşit" üzerinde ittifak da sağlanmış değildir. Üstelik tanımlarda sayılan unsurların, bazen yediden fazla bazen de eksik olduğu gözükmektedir[22].

Yedi harfin ne anlama geldiğini gösteren daha başka tanımlar da mevcuttur. Ancak bunlar yukarıda zikrettiğimiz tanımlara göre daha makûl görünmektedir. Bu yüzden biz bu tanımları ayrı ayrı ele alıp ardından da bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

---

19 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 75-76.

20 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 64.

21 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 224-225; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 64-65.

22 Geniş değerlendirme için bkz. Çetin Abdurrahman, "Yedi Harf", *İAD.*, s. 79.

(1) Yedi harf, yedi Arap kabilesinin kullandığı dildir[23]. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/938), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), İbn Atiyye (ö. 383/993), Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib (ö. 403/1012) ve el-Beyhakî (ö. 458/1065) gibi bilginler bu görüşü savunmuşlardır.

Bu görüş iki yönden tenkid edilebilir. Birisi, söz konusu görüşü ileri sürenlerin yedi kabilenin hangileri olduğu konusunda ittifak sağlayamamış olmaları, diğeri de bu hususun yedi harfle ilgili hadiste belirtilen kolaylık prensibine aykırılık arzetmiş olmasıdır. Çünkü bu görüşe göre bir kabile Kur'ân'ın bir kısmını kendi diliyle, büyük bir bölümü de başka kabilelerin dilleriyle okuma mecburiyetinde kalmış olacaktır.

(2) Yedi harften maksat, aynı manaya gelen çeşitli lafızların yedi vechidir. Bir başka ifadeyle eş anlamlı kelimeleri birbirinin yerine koyarak okuma (el-kırâ'e bi'l-ma'na) tarzıdır[24]. Buna anlam merkezli okuma da denebilir. Mesela kaynaklara göre Enes b. Mâlik وَأَقْوَمُ قِيلًا âyetini[25] وَأَصْوَبُ قِيلًا şeklinde okumuş, itiraz vâki olduğunda da أَقْوَمُ، أَصْوَبُ، أَهْدَى kelimelerinin aynı manayı ifade ettiğini söylemiştir[26]. Yine denildiğine göre Hz. Ömer فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ âyetini[27] فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ olarak[28], Abdullah İbn Mes'ûd da كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ âyetini[29] كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ şeklinde okumuştur[30].

Hemen ifade etmek gerekir ki bu görüş, diğerine göre daha tutarlı görünmektedir. Çünkü hadisteki kolaylık esası burada kendisini açıkça göstermektedir. Her ne kadar verdiğimiz ör-

---

23 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 75.

24 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 80; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 220.

25 el-Müzzemmil 73/6.

26 el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 48.

27 el-Cum'a 62/9.

28 *Mukaddimetân*, s. 222.

29 el-Kâri'a 101/5.

30 *Mukaddimetân*, s. 222. Bu husustaki rivâyetlerden biri de şöyledir. Denildiğine göre, Ebu'd-Derdâ bir şahsa طَعَامُ الْأَثِيمِ (Duhân 44/44.) âyetini okuturken söz konusu şahsın الْأَثِيمِ kelimesini doğru telaffuz edemeyip âyeti her defasında hatalı okuması üzerine ona, طَعَامُ الْفَاجِرِ şeklinde okutmuştu. Bkz. *Mukaddimetân*, s. 229.

neklerin hepsinde telaffuz açısından bir kolaylık olmasa da, çoğunda bilinen ya da yaygın olarak kullanılan lafızların birbirinin yerine kullanılması tarzmda bir kolaylıktan söz edilebilir. Yani muhtemelen sahâbiler bilmedikleri kelimelerle okuma yerine, anlam beraberliğinden dolayı, kendi kabilelerince bilinen ve kullanılan kelimelerle okuyorlardı. Elbette ki bu da Kur'ân'ın tamamı için değil, muayyen kelimeleri için öngörülen bir kolaylık idi.

(3) Yedi harfle kastedilen, yedi vecih (tarz) tir. Bu görüşü ileri sürenler de birtakım hususları tesbit ederek "yedi vechi" oluşturmaya çalışmışlar, ancak belli bir "yedi" üzerinde görüş birliği sağlayamamışlardır. Konuyu izah etmesi açısından İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *"Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân"* adlı kitabında zikrettiği şu yedi vechi nakletmek istiyoruz.

(3.1) Harekesi değişen ancak manası ve sûreti değişmeyen vecih:

Örnek: وَيَضِيقُ صَدْرِي âyetini[31] Ya'kûb'un "kâf" ın üstünüyle mansup okuması[32].

(3.2) Hareke ve manası değişen fakat sûreti değişmeyen vecih:

Örnek: فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ "Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı"[33] âyetinin İbn Kesîr kıraâtında ءَادَمَ kelimesinin nasbıyla "Rabbinden birtakım kelimeler Âdem'i kuşattı" anlamını ifade edecek şekilde okunması[34].

(3.3) Harfleri ve sûreti değişen fakat manası değişmeyen vecih:

Örnek: الصِّرَاطَ kelimesinin Kunbül ve Ruveys kıraâtlarında السِّرَاطَ olarak okunması[35].

(3.4) Bir kelimenin hem mana hem de sûretinin değişmesiyle meydana gelen vecih:

---

31 eş-Şu'arâ 26/13.

32 Dinyâti, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer,* (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ), Mısır 1359, s. 331.

33 el-Bakara 2/37.

34 Palovî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-irfân,* İstanbul ts., s. 22.

35 Palovî, *Zübde,* s. 7.

Örnek: وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ âyetinin[36], Hz. Ali'den nakledilen bir kırâatta, وَطَلْعٍ مَنْضُودٍ şeklinde okunması[37].

(3.5) Takdim ve te'hir ile değişen vecih:

Örnek: وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ âyetinin[38] İbn Mes'ûd'dan gelen bir kırâat وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ tarzında okunması[39].

(3.6) Ziyâde ve noksanlıktan dolayı söz konusu olan vecih:

Örnek: وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى âyetinin[40] İbn Mes'ûd ve Ebu'd-Derdâ'dan nakledilen bir kırâatta وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى olarak okunması[41].

(3.7) Aynı anlamı ifade eden (eş anlamlı) kelimelerin birbirinin yerine konulması şeklindeki vecih:

Örnek: كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ âyetinin[42], yine İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivâyette كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ tarzında okunması[43].

Görüldüğü gibi yedi harfle ilgili olarak yapılan tanımlarda ileri sürülen misallerin önemli bir kısmı, mütevâtir kırâatlerle alakalıdır. Bunlar istisnâ edildiği zaman geriye kalan vecihler, yedi harf hakkında yapılan, alternatif kelimelerin birbirinin yerine konularak okunması (el-kırâ'e bi'l-ma'nâ) şeklindeki tanımı destekler niteliktedir. Böylece denilebilir ki söz konusu tanımlar içerisinde en dikkate değer olanı, büyük müfessir et-Taberî'nin yaptığı *"Yedi harften maksat, eşanlamlı kelimeler arasında yapılan tercihli okuma"* şeklindeki tanımlamadır. Bu, bir başka ifade ile -yukarıda da belirttiğimiz gibi- anlam merkezli kırâat demektir. Muhammed Hamidullah bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Diller her zaman kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıklarına sahip olmuşlardır. Aynı dili konuşan ülkelerde, bir bölge-

---

36 el-Vâkıa 56/29.

37 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 61.

38 Kâf 50/19.

39 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 61.

40 el-Leyl 92/3.

41 el-Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, 2.

42 el-Kâri'a 101/5.

43 *Mukaddimetân*, s. 222.

nin ahâlisi diğer bir bölgeye mensup olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Hz. Muhammed (sav) dini kolay kılmak için ve onu mütevazi insanların bile yaşayabileceği bir vasatta (ortamda) tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştu. İşte bunun bir tatbikatı olarak, o (Hz. Peygamber) Kur'ân-ı Kerim'in metni için bile lehçe ve ağız farklılıklarına müsamaha gösteriyordu. Zira mühim olan kelime değil, mana idi. Bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan Kur'ân hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesiydi"[44].

Öyle görünüyor ki Hamidullah da Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde alternatif kelimelerin tercihi sonucunda anlam merkezli bir şekilde okunduğunu kabul etmektedir. Sahih anlamı ortadan kaldırmamak koşuluyla bir âyette yer alan herhangi bir kelimeyi eşanlamlısıyla değiştirerek okumak diye ifade edebileceğimiz bu kırâat tarzını bazı sahâbilere nisbet edilen rivâyetler de desteklemektedir. Örneğin Abdullah İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir rivayet göstermektedir ki, *"hakîmun alîm"* şeklinde nihayete eren bir Kur'ân nassını *"alîmun hakîm"* şeklinde okumak yanlış değildir. Esasen yanlış olan, âyetin orijinal ifadesine ilavede bulunmak yahut rahmet âyetini azap, azap âyetini de rahmete çevirerek okumaktır[45].

Kısaca denilebilir ki yedi harfle ilgili rivâyetlerin de delâletiyle Hz. Peygamber Medine döneminde Kur'ân'ın anlam merkezli okunmasına izin vermişti. Sünnî ulemânın ortak yaklaşımına göre nüzûl döneminden sonra kaldırılan bu iznin[46] temel amacı da Kur'ân'ın kolay okunması ve öğrenilmesine katkı sağlamaktı. Bu noktada Hz. Peygamber'in hitap ettiği ilk muhatap kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklarla, tebliğ görevi bağlamında bir met-

---

44 Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 88.

45 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 88.

46 el-Bâkillânî, *Nüketü'l-intisâr*, s. 115-116.

nin iletilmesinin ötesinde, bir mesajın iletilmesi anlamını taşıması bir araya gelince, Hz. Peygamber'in Müslümanlara böyle bir kolaylık tanımasının son derece doğal bir gelişme olduğu görülecektir[47].

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız anlam merkezli okuma tarzı, İslâm bilginlerinin bir kısmına göre Hz. Osman'ın Mushafları çoğaltmasıyla bir harfe indirilmiştir[48]. Bundan dolayı artık o zamandan sonra yedi harfin muhafazası Müslümanlar üzerine terettüp eden bir vecîbe değildir. Yani yedi harf meselesi tamamen tarihsel bir olgu niteliğindedir[49].

b. Şia'nın Görüşü

Burada şunu hemen belirtelim ki, Şia yedi harfle ilgili sünnî kaynaklarda zikredilen nakillerin hepsini, Ebû Abdillah Fudayl b. Yesâr tarafından nakledilen rivâyete aykırı bularak reddetmektedir. Söz konusu rivâyet şöyledir: Denildiğine göre, insanlar Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu ileri sürüyorlar, siz bu konuda ne dersiniz? şeklinde kendisine yöneltilen bir soru üzerine Ebu Abdillah: "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Zira Kur'ân tek bir harf üzere, bir (olan Allah) tarafından indirilmiştir"[50] diye cevap vermiştir[51].

---

47 Özsoy, Ömer, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi,* Ankara 2002, s. 33.

48 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* I, 20; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kırâat,* (nşr Muhyiddin Ramadan), Beyrut yy., 1399/1979, s. 23; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz,* s 142.

49 Burada şunu da belirtelim ki, söz konusu görüşü benimsemeyip Hz. Osman tarafından istinsah edilen Mushafların yedi harfin tamamını ihtiva ettiğini söyleyenler de mevcuttur. Bu görüşü savunanlar, Kur'ân'ın indiği yedi harften herhangi birini, ihmal etmenin câiz olmadığı tezinden hareket etmektedirler. Bkz. ed-Dâni, *el-Ahrufu's-seb'a,* (nşr. Abdulmuhaymin Tahhân), Mekke 1408, s. 63.

50 el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'fût, *el-Usûl mine'l-kâfi,* Tahran 1389, II, 630.

51 Ayrıca Şiâ bilginleri Zürâre'nin Ebû Ca'fer'den rivâyet ettiği, "Kur'ân birdir ve bir olan Allah'ın'ın nezdinden indirilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kırâatındaki ihtilaflar râvilerden gelmektedir. (Bkz. el-Kuleynî, *el-Usûl,* II, 630) şeklindeki nakle dayanarak mütevâtir kırâatlerin de ictihâdî olduğunu ileri sürmektedirler.

Dolayısıyla söz konusu anlayış sahiplerine göre bu ve benzeri rivâyetler göstermektedir ki, Ehl-i sünnet ulemâsının ileri sürdüğü rivâyetler asılsızdır. Hele bu hususta, Resûlullah (sav)'ın Kur'ân'm bazı kelimelerini eş anlamlı kelimelerle değiştirdiği veya değişmesine müsade ettiği şeklinde ileri sürülen görüş, kabul edilir gibi değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Kur'ân'ın temellerini sarsacak niteliktedir[52].

Ayrıca Şiâ bilginleri kırâat ihtilaflarının da ümmet için bir sıkmtı olduğunu ileri sürerek, hiç Resûlullah ümmet için sıkıntı olabilecek bir şeyi Allah'tan ister mi? demişlerdir. Şu halde Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olmasının hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak ileri sürülen rivâyetleri kabul etmek mümkün değildir. Özellikle Ehl-i beyt'ten gelen haberler, bu rivâyetleri yalanladıktan sonra artık bunlara asla itibar edilmemelidir[53].

Şu bir gerçek ki, Kur'ân'm yedi harf üzere indirildiğini gösteren bazı rivâyetlerde belirsizliklerin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu rivâyetlerin tümünü red noktasında Şia'yı haklı çıkaracak herhangi bir delilin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle anlaşılıyor ki Şia'nın, Ehl-i sünnet bilginleri tarafından sahih, hatta mütavâtir olarak kabul edilen bu rivâyetleri herhangi bir ilmî tetkike başvurmadan reddederek, yedi harfi kabule yanaşmamasının asıl sebebi, Ehl-i beyt imamlarından gelen haberlerdir. Zira bilinmektedir ki herhangi bir rivâyet Ehl-i beyt imamlarmdan gelen haberlere muhalif ise, Şia'ya göre böyle bir rivâyetin hiçbir bilimsel değeri yoktur. Nitekim burada da aynı yaklaşımın bir sonucu olarak Ehl-i sünnet bilginleri tarafından nakledilen mütevâtir derecesine ulaşmış bir haberin, herhangi bir ilmî tetkike başvurulmadan reddi söz konusudur. Bu yüzden söz konusu görüşe iltifat etmek mümkün değildir.

---

52 Bkz. et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Huseyn, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân,* Necef 1957, I, 7-9.

53 Bkz. et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân,* I, 7-9.

C. Yedi Harfle İlgili Ruhsatın Amacı ve Tarihsel Süreci

Bilindiği gibi Kur'ân'la ilgili yapılan tüm düzenlemeler hem bir amaca yöneliktir hem de tarihsel bir süreç içerisinde gerçekleştirilmiştir. Bu düzenlemelerin bir kısmı vahiy esnasında gerçekleştirilirken, bir kısmı da ihtiyaç anında yapılmak üzere ashaba bırakılmıştır. Yedi harf için öngörülen ruhsat da bu düzenlemelerden biridir. Ancak onun başlangıcı vahiy asrına, bitiş zamanı da vahiy sonrası döneme aittir. Hal böyle olsa da sonuç itibariyle o da bir düzenlemedir. O halde onun da diğer hususlar gibi aynı özellikleri taşıması gerekmektedir. İşte biz şimdi bu başlık altında konuyu inceleyerek bir taraftan onun hangi amaçla konulduğunu diğer taraftan da hangi tarihsel süreçleri içerdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Amaç

İslâm âlimlerinin ortak kanaatine göre yedi harf, Müslümanların Kur'ân'ı kolayca okuyup anlamaları için Allah Taâlâ tarafından bahşedilmiş bir kolaylık demektir[54]. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de daha önce naklettiğimiz bazı hadislerinde bu ruhsatın Kur'ân'ı okuma ve anlama konusunda Müslümanlar için kolaylık anlamına geldiğini ifade etmiştir. Sözgelimi Allah Resûlü'nün Cebrâl'le buluşmasında: *"Ey Cibrîl! Ben ümmî bir topluluğa gönderildim ki, onların arasında erkek, kadın, köle, câriye ve hiç kitap okumamış yaşlı insanlar bulunmaktadır"*, demesi[55]; yine, *"Yâ Rabbi onu ümmetime hafiflet!"*[56] Diye dua etmesi, ayrıca *"Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse, onu okuyun"*[57] buyurması, bu hususun açık delillerinden bazılarıdır. Bu yüzdendir ki, İbn Kuteybe (ö. 276/889),

---

[54] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 227.

[55] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 400, 405-406.

[56] Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 127.

[57] el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5, 27; et-Tevhîd, 53; Bedü'l-halk, 6; el-Husumât, 4; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 270; Ebû Dâvûd, el-Vitr, 22; et-Tirmizî, el-Kıraat, 11; en-Nesâî, el-İftitâh, 38.

et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin içerisinde yer aldığı cumhur-i ulemâ yedi harf ruhsatından maksadın kolaylık olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yüzden kısaca diyebiliriz ki, yedi harfe izin verilmiş olması, Müslümanlara hem Kur'ân'ı okuma hem de kavrama noktasında kolaylık sağlamak suretiyle söz konusu ilâhî kitabın muhtelif kabile ve toplumlar arasında süratle yayılmasını temin etmek amacına yöneliktir[58].

2. Tarihsel Süreç

Yedi harf ruhsatı sadece ifade ettiği anlam ve mahiyet yönüyle değil, başka yönlerden de problemli bir konudur. Sözünü ettiğimiz problemlerden biri de onun tarihsel süreciyle ilgilidir. Bu yüzdendir ki, söz konusu meseleyi de elimizden geldiği kadarıyla inceleyip sonuçta da bir değerlendirme yapmak suretiyle okuyucuya en azından bir çıkış yolu göstermek istiyoruz.

a. Ruhsatın Başlangıcı

Kur'ân okumayı ve anlamayı kolaylaştırdığı ifade edilen yedi harf ruhsatının başlangıç zamanını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Çünkü bu konuda bize yol gösterecek herhangi bir bir haber yoktur. Bu yüzden yedi harfle ilgili ruhsatın ne zaman verildiği hususunda farklı anlayışlar ortaya atılmıştır. Konuyla ilgili iki yaklaşımdan söz edilmektedir. Bunlardan birine göre yedi harf ruhsatının Medine, diğerine göre de Mekke döneminde verildiği ifade edilmektedir. Ancak çoğunluk söz konusu ruhsatın, Medine döneminin sonlarında verilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımda olanlar bazı işaretlerden yola çıkarak görüşlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Bu konudaki önemli argümanlarından biri, -yedi harfle ilgili rivâyetlere giriş yaparken de belirttiğimiz gibi- Medine site devletinin oluşmasının ardından yapılan bir takım fe-

58 Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, İstanbul 2005, s. 154-155.

tihler sonucunda İslâm coğrafyasının gelişmesi ve fethedilen topraklarda bulunan insanların Müslümanlığı kabul etmesiyle ortaya çıkan sosyal şartlar ve bunların yol açtığı ihtiyaçlardır.

Ayrıca hadislerde karşılaşılan bir takım olgular da söz konusu iznin Medine'de verildiğini savunanların dayandıkları deliller arasında yer almaktadır. Meselâ bu görüşü savunanlara göre Ubey b. Ka'b'tan nakledilen hadiste yer alan *"Benî Gıfâr gölcüğü"* ifadesi, bu olayın Medine'de geçtiğini göstermektedir. Çünkü bu gölcük Medine'nin sınırları içerisinde yer alan bir mekândır[59]. Nitekim bu hususu İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de *"Fethu'l-bârî"* isimli eserinde aynen zikretmektedir[60].

Konuyla ilgili olarak ileri sürülen bir başka delil de Huzeyfe hadisinde geçen *"Ahcâru'l-Mirâ"* sözüdür. Zira bu sözle Kubâ kastedilmektedir[61], Kubâ da Medine civarında bulunan bir yerin adıdır.

Burada ileri sürülen bir diğer husus da yedi harf hadisleri arasında zikrettiğimiz Ubey b. Ka'b hadisinde yer alan *"mescid"* sözcüğüdür. Zira bu sözle de genellikle Medine mescidinin kastedildiği ileri sürülmektedir[62].

Daha önce de belirttiğimiz gibi yedi harf ruhsatının Mekke döneminde verildiğini iddia edenlere de rastlamak mümkündür. Onlara göre de Mekke'de inen sûre sayısı Medine döneminde inen sûre sayısından fazladır[63], üstelik yedi harf ruhsatının ortadan kaldırmayı hedeflediği zorluklar da sadece Medenî sûrelerde değil Mekkî sûrelerde de söz konusudur[64].

Ayrıca Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen bir hadis de bu ruhsatın Mekkî olduğunu göstermektedir. Zira söz konusu hadiste Hz. Peygamber: "*Cibrîl bana Kur'ân'ı bir harf üzere okut-*

---

59 Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân,* I, 143.
60 Bkz. *age.,* IX, 24-25.
61 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* I, 343.
62 Şâhin Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân,* s. 39.
63 Bilindiği gibi Mekkî sûre sayısı 86'dır.
64 Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Kahire 1980, I, 234.

tu. Ancak artırması için müracaatta bulundum. Tekrar tekrar aynı müracaatımı yapıyordum, o da her seferinde artırıyordu. Nihayet yedi harfe kadar çıkıp orada kaldı"[65] buyurmaktadır. Buna göre söz konusu hadis Kur'ân'ın, Mekke'de Hz. Peygamber'e inzâl edilmesinin ardından yedi harf esaslarına uygun olarak okunduğunu da ifade etmektedir. Çünkü Cibrîl'in Hz. Peygamber'e yönelik başlatmış olduğu bir harf üzere olan okuma biçimi, yedi harfe ulaşınca nihayete ermiştir. Dolayısıyla bu durum da söz konusu ruhsatın Medine'de değil, Mekke'de verildiğini açıkça ortaya koymaktadır[66].

Sonuç olarak şunu ifade etmek gerekir ki, burada söz konusu edilen hadis metin itibariyle yedi harf ruhsatının Mekke'de verildiğine dair herhangi bir karîneyi içermemektedir. Ayrıca kaynakların belirttiğine göre Mekke'de Müslümanlar konuşmalarında Arap dilinin Kureyş lehçesini kullanıyorlardı. Kur'ân da zaten Kureyş lehçesiyle nâzil oluyordu. Bu durumda haliyle Mekkelilerin Kur'ân kelimelerini telaffuzda ya da manalarını, en azından sözlük anlamlarını kavramada bir sıkıntıları yoktu. Böyle olunca *"telaffuz"* ve *"anlam"* temelli bir okuma ruhsatının onlar için de söz konusu edilmesi, her şeyden önce olayın tabiatına aykırı düşmektedir. Çünkü yedi harf ruhsatının özünde bir zorluğu ortadan kaldırma amacı bulunmaktadır. Bu da tabiatıyla o zor olan şeyi kolaylaştırmaktan geçmektedir. O halde yedi harf ruhsatının Mekkî değil Medenî bir zamana ait olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Bu aynı zamanda -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- hem ruhsatın Medenî olduğunu iddia edenlerin gerekçeleri hem de Mekkî olduğunu ileri sürenlerin iddialarını delillendirme adına ortaya koydukları kanıtların zayıflığı bakımından da isabetli bir yaklaşım tarzı olarak görünmektedir.

---

65 el-Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 272.
66 Muhaysin, *Fî rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* I, 233.

b. Ruhsatın Sonlandırılması

İslâm âlimlerinin konuyla ilgili olarak tartıştıkları meselelerden biri de yedi harf ruhsatının ne zaman sonlandırıldığıyla ilgilidir. Öyle anlaşılıyor ki bunun için öncelikle ruhsatın ne zaman sona erdirildiğini tespit etmek gerekmektedir. Çünkü 8/630 tarihinde verilen yedi harf ruhsatının ne zaman sonlandırıldığı ortaya çıkarılırsa, o zaman ruhsatın yürürlükte kalma süresi de kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Kaynakların verdiği bilgilere göre bu hususta da iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır.

(1) Yedi harf ruhsatı son arzada yani arza-i âhirede kaldırılmıştır. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber sözü edilen arzada Cebrâil (as)'e Kur'ân'ı başından sonuna kadar sadece Kureyş Lehçesiyle okumuştur[67]. Bu yüzden son arzadan itibaren Müslümanlar Kur'ân'ı tek harfle okumaya başlamışlardır.

(2) Söz konusu ruhsatı Hz. Osman hem kırâatte hem de kitâbette birliği sağlamak amacıyla gerçekleştirdiği istinsah faaliyetiyle birlikte kaldırmıştır[68]. Onun içindir ki, Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ı cem ettiğinde yedi harfe göre düzenlenmişti. Çünkü o dönemde yedi harf ruhsatı hâlâ devam ediyordu. Ancak Hz. Osman Müslümanlar arasında ortaya çıkan kırâat ihtilaflarını nihayete erdirmek için Mushaf'ı istinsah ettirirken, söz konusu harf sayısını bire indirdi. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), et-Taberî (ö. 310/922), et-Tahâvî, (ö. 321/933), İbn Hibbân (ö. 354/965), Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), İbn Kesîr (ö.774/1373) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Muhammed Hamidullah gibi âlimlerin içinde bulunduğu büyük bir kalabalık bu görüşü benimsemiştir. Söz konusu yaklaşımda olanlara göre başlangıçta Arapların dillerinde farklılıkların bulunması ve onların Kur'ân'ı başka lügatlerle okumalarının zor olması yedi harf ruhsatını gerekli kılmıştı. Ancak zamanla insanların dilleri düzeltilip tek bir dil (Kureyş

67 et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Beyrut 1333, IV, 191; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 213.

68 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 48, 50; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 141.

Lehçesi) etrafında birleşmeleri mümkün olunca sözü edilen ruhsat kaldırılmış ve daha önce yedi harf adı altında izin verilen okuma biçimi neshedilmiş oldu[69]. Nitekim et-Taberî bu konuyla ilgili görüşünü özetle şöyle ifade etmiştir: Yedi harf ruhsatı Hz. Osman zamanına kadar devam etti. Ancak ortaya çıkan ihtilafları ber taraf etmek üzere Halife Osman Müslümanları bir Mushafta ve bir harfte birleştirdi. Yani yedi harften altısını kaldırıp birisini bıraktı. Müslümanlar da Hz. Osman'ın yaptığı bu işin doğru olduğuna inanıp altı harfi terk ettiler ve ondan sonra tek bir harfe göre Kur'ân'ı okumaya başladılar. Çünkü Allah'ın kelâmını yedi harf üzere okumak zaten farz olan bir emir değil, bir ibâha (ruhsat) idi. Bu bakımdan altı harfin terk edilmesi, Müslümanlar için herhangi bir sorumluluk gerektirmiyordu[70].

et-Tahâvî de benzer bir açıklama yaparak şunları söylemektedir: Yedi harfe zaruret dolayısıyla bir zaman için izin verilmişti. Ancak zaruret durumu ortadan kalkınca yedi harf de kaldırılmış oldu[71].

Kısacası, zikrettiğimiz bu iki görüşten ikincisi hem çoğunluğun kanaatini yansıtması hem de ruhsatın tarihsel süresine uygunluğu itibariyle daha isabetli görünmektedir. Çünkü ilk görüşe göre düşünülürse, yedi harf ruhsatının başlangıç ve bitiş süresinin 2 yıl olduğu anlaşılır. Bu da söz konusu ruhsatın böylesine kısa bir süre için verilmiş olmasını mantıkî açıdan sorunlu hale getirir. Buna mukabil ikinci görüş itibariyle bu sürenin tam 17 yıl olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Huzeyfe b. el-Yemânî'nin III. Halife olan Hz. Osman'ı istinsah konusundaki uyarısı, hicrî 25. senede gerçekleşmiştir[72]. Bu da tarih olarak Milâdî 647'ye takabül etmektedir. İşte bu da söz konusu sürenin 17 yıl olduğunu gösterir.

---

69 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 3, 27, 30; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 106.

70 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 28-29.

71 et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, IV, 191.

72 el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, s. 130.

II. KIRÂAT

A. Kırâatın Tanımı ve Tespiti

1. Tanımı ve Genel Özellikleri

Kırâat, "Karee" filinden masdardır ve sözlükte okumak anlamını ifade etmektedir. Terim olarak manası ise, *"herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükun, nokta ve i'râb bakımından meydana gelen değişiklik"* demektir[73].

Diğer bir tanımı da şöyledir: *"Kırâat imamlarından her birinin, belirli rivâyet ve tarikleri kullanarak kendilerine has üslup ve kurallarla, diğer kırâat imamlarından farklı şekilde Kur'ân'ı okumalarına kırâat"* denilmektedir[74].

Kırâat ilminde bir otorite olan İbnü'l-Cezerî de kırâatı, *"Kur'ân kelimelerinin okunma biçimini (edâ keyfiyetini) ve bu kelimelerdeki ihtilafları râvilerine nispet ederek okuma olarak"* tarif etmektedir[75].

Kırâatın tanımı ve genel karakteri ele alındığında onda var olduğu gözlemlenen temel özellikler şöyle ifade edilebilir:

(1) Kırâatler ancak semâ (işitme) yoluyla alınmaktadırlar.

---

73 Tanımlar için bkz. ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 412. Kırâat konusu ele alınırken bazı kavramlardan da söz etmek gerekmektedir. Konuyla ilgili üç kavram üzerinde durulabilir. Bunlardan biri kurrâdır. Kurrâ sözlükte, okuyucu ve okuyan anlamını ifade eden "kâri" kelimesinin çoğuludur. Istılahda ise, *"yedi ya da on kırâatın kendilerine nisbet edildiği imamlara denir"*. Ayrıca Kur'ân'ın tamamını ezberleyen ve ondaki kırâatlara hakkıyla vâkıf olan kimselere de kurrâ ismi verilmektedir. Kâri kelimesine yüklenen bu anlam, Hz. Peygamber döneminden sonraya aittir. Çünkü bu lafzın Peygamber (sav) zamanındaki anlamı, nâzil olan herhangi bir vahiy metnini ezberleyen kimse demektir. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 66. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir diğer kavram da rivâyettir. Rivâyet, kırâat imamlarının râvileri arasındaki ihtilaflara denilmektedir. Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü*, s. 241. Kırâatler konusunda ele alınması gereken üçüncü kavram da tarîktir. Tarik de râvilerden sonra gelenlerin ihtilaflarını ifade etmektedir. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 76.

74 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 336.

75 Bkz. *Müncidü'l-mukruîn ve mürşidü't-tâlibîn*, Beyrut 1400/1980, s. 3.

(2) Kırâatler, Hz. Peygamber'e varan bir isnadla nakledilmişlerdir. Bu yüzden kırâatte nakil temel bir ilkedir.

(3) Kırâat, Kur'ân lafızlarının hem okunuşunda hem de kelimelerdeki ihtilaflarda (vecihler) de söz konusudur.

(4) Kırâatte görülen her ihtilaf, Hz. Peygamber (sav)'den gelen bir nakil ve semâya dayandığı için vahyî bir özellik taşımaktadır.

(5) Kırâatlerdeki mevcut ihtilaflar, söz konusu ilmin temel bir unsuru olmakla birlikte, kâriler her âyeti farklı bir şekilde okumuş değillerdir.

(6) İmamların kırâatleri nakletmedeki amaçları, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den kendilerine sağlam bir şekilde ulaştığını tespit etmektir.

(7) Kırâat-ı seb'a diye bilinen yedi kırâat, Hz. Peygamber (sav)'den bize mütevâtir bir yolla, üç kıraat de mütevâtir derecesinde kabul gören meşhur bir yolla gelmiştir.

(8) Kırâat imamları Kur'ân okurken sadece kelimelerin edâ yönünü dikkate almışlar; onların tefsire bakan yönlerine ihtimam göstermemişlerdir. Bu yüzden kırâat ilminin konusu içerisine yalnızca mütevâtir ve meşhur olan kırâatler dâhil edilmiştir. Bu özelliği taşımayan diğer zayıf ve şâzz kırâatler ise, tefsirin konusu içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir[76].

2. Tespiti

Kaynaklara göre ashâbın Resûlullah (sav)'tan kırâatı alış tarzları çeşitli idi. Onların arasında Hz. Peygamber'den bir kırâat alan olduğu gibi, iki veya daha fazlasını alanlar da vardı. Sahâbilerden kırâat öğrenen tâbiûn ve etbâu't-tâbiînin okuma tarzları da doğal olarak farklılık arzediyordu. İşte bu farklı okuma tarzları daha sonraları da aynı şekilde devam etmiş ve bunun sonucu olarak da birbirinden farklı kırâat tarzları ortaya

76 Geniş bilgi için bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü,* Ankara 2005, s. 12 vd.

çıkmıştı. Bu kırâatleri okuyan kurrâlar, çeşitli İslâm beldelerine dağılmışlar ve onların okudukları kırâatler de okuyucuların isimleriyle anılır olmuştu. Bu dönemde halkın, kırâatlerine rağbet ettiği kurrâlar arasında, Abdullah İbn Kesîr (ö. 120/737), Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/770), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/744), Hamza (ö. 188/803) ve el-Kisâî (ö. 189/804) gibi kırâat imamları vardı[77].

Hicrî ikinci asrın sonlarına gelindiğinde kırâat konusunda mütehassıs olan İslâm bilginleri, ellerinden gelen gayreti göstererek bütün kırâatleri bir araya topladılar, vecihleri ve rivâyetleri okuyanlara nisbet ettiler, sahih ve şazz kırâatlerin arasını, belirlemiş oldukları birtakım usûl ve esaslara göre ayırdılar[78]. Böylece kırâatlerin tesbitine yönelik ilk çalışmalar hicrî ikinci asırda fiilen başlamış oldu. Bu husustaki çalışmalarıyla adından en çok söz ettiren âlim, Hârûn b. Musâ (ö. 170/786)'dır[79]. Ancak bu dönemde kırâatle ilgili olarak yapılan bütün faaliyetler şifahî bir nitelik arzetmektedir. Çünkü kırâat konusunda ilk eserler hicrî III. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Kaynakların belirttiğine göre bu konuda ilk kitap yazan müellifler, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/828), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868) ve İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922)'dir. Fakat şu da bir gerçek ki kırâatlar konusunda eserler te'lif edilmeye başlandığı zaman "yedi kırâat" tâbiri henüz bilinmiyordu. Dolayısıyla bu zatlar, kitaplarında yedi kırâatın birkaç mislini zikretmişlerdi. Meselâ er-Râfii, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/828)'ın meşhur olan kırâatlerle birlikte 25 kıraatı daha kitabına topladığını kaydetmektedir[80].

IV. hicrî asırda da Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/935) yukarıda isimlerini saydığımız, imamların kırâatlerini bir araya toplayarak *"Kitâbu's-seb'a"* adlı eserini meydana getirmiş ve bundan

---

77 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 281.

78 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 53.

79 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 42.

80 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 42-43.

sonra halk onun bu tasnifine uygun bir yol izlemeye başlamıştır. Böylece *"kırâat-ı seb'a"* diye adlandırılan bu yedi kırâatın sıhhati konusunda ümmetin icmâı meydana gelmiştir[81]. Daha sonra da Ebû Bekr en-Neysâbûrî (ö.381/992) bu yedi kırâat imamının kırâatlerine üç kırâat daha ilave ederek kırâatlerin sayısını ona çıkarmış ve bunları *"el-Gaye fi'l-kırâati'l-aşr"* adlı eserinde bir araya toplamıştır. İşte söz konusu on kırâate*"kırâat-ı aşere"* denilmektedir. en-Neysâbûrî tesbit ettiği bu üç kırâatı, Halef b. Hişâm (ö. 229/844), Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka' (ö. 130/748) ve Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk (ö. 205/820)'a nisbet etmektedir[82]. Kaynaklar, Ebû Bekr b. Mücâhid'in tespit etmiş olduğu yedi kırâatı *"mütevâtir"*[83], Ebû Bekr en-Neysâbûrî'nin tesbit ettiği üç kırâatı da *"meşhur kırâat"* olarak adlandırmaktadırlar.

Burada sözünü ettiğimiz kırâatlerin dışında el-Hasan el-Basrî (ö. 110/ 728), İbn Muhaysin (ö. 123/740), Yahyâ b. el-Mübârek el-Yezidî (ö. 202/ 817) ve Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ahmed eş-Şenbûzî (ö. 388/998)[84] ye nisbet edilen dört kırâat daha vardır ki, bunlara da *"şazz kırâat"* denilmektedir.

B. Kırâat Konusundaki Yaklaşımlar

Bu başlık altında, yukarıda açıklamaya çalışmış olduğumuz on dört kıraatı, sahih olup olmama yönünden bir tasnife tabi tutmak istiyoruz. Ancak şunu hemen ifade edelim ki, kırâatlerin tevâtürü noktasında Ehl-i sünnet ile Şia arasında bir yaklaşım farkı söz konusudur. Bu yüzden biz kırâatlerin çeşitliliğine geçmeden önce bu iki mezhep arasındaki görüş farklılığına kısaca temas etmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

---

81 Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü*, s. 245-246.

82 Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 98 vd.

83 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

84 Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü*, s.276.

1. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Ehl-i sünnet âlimlerine göre kırâatler, kırâat imamlarının ictihadlarına değil, Hz. Peygamber'in okumasına dayanmaktadır. Ancak bunlar, şartları taşıyıp taşımama bakımından sahih ve gayr-i sahih şeklinde bir tasnife tâbi tutulmuşlardır. Sahih olarak kabul edilenler mütevâtir ve meşhûr, gayr-i sahihler (şazz) ise âhâd, müdrec ve mevzû kısımlarına ayrılmaktadırlar[85].

Sahih olarak nitelendirilen kırâatler kaynakların ittifakıyla, sahih ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan, kitâbet bakımından Hz. Osman'a nisbet edilen Mushafların resm-i hattına aykırı olmayan, bir yönüyle de olsa Arap dilinin gramerine uygun olan kırâatlerdir[86]. Sahih kırâatle ilgili ileri sürülen bu kriterler içerisinde en önemli olan, kırâatın muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşmasıdır. Çünkü diğer kriterler bununla ancak bir anlam ifade etmektedirler. Yani diğerleri bu aslî kriterin yanında tâli ölçüt mesabesindedir[87]. Ancak kırâatlerin kabülünde naklin sahihliğinin mi yoksa mütevâtir oluşunun mu aranacağı hususu da üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Hemen belirtelim ki aksi bir görüş ileri sürülmüş olsa da, İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu bir kırâatın kabul edilebilmesi için onun mütevâtir olmasının şart olduğunu ileri sürmektedir[88].

Az önce de belirttiğimiz gibi bir kırâatın kabul edilebilirliğini sağlayan ikinci ölçüt de o kırâatın, istinsah edilen Mushaflara kitâbet bakımından uygun olması yani onların imlâsına aykırılık arzetmemesidir. Bu da herhangi bir kırâatın, kastedilen Mushaflara kelime ziyade ve noksanlığı bakımından uygun olmasıdır. Ebû Şâme bu hususu şöyle ifade etmektedir: Âlimlerin "Mushafa uygunluk" sözüyle kastetmiş oldukları

---

85 Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 215.

86 İzmirli, *Târîh-i Kur'ân*, s. 18; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 418.

87 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 10.

88 el-Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *el-Kavâid ve'l-işârât fî usûli'l-kırâat* (nşr. Abdulkerim b. Muhammed el-Hasan el-Bekkâr), Dımaşk 1406/1986, s. 30-31.

şey, herhangi bir kelime ziyade ve noksanlığı şeklindeki farklılıklardır[89]. Çünkü Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushaflardan birine uymayan ziyade ve noksanlık, sözü edilen uygunsuzluğu gündeme getirmiş olacaktır. Bu durumda tabii ki bir şart eksik olacağı için o kırâatın sıhhatinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Ancak öyle anlaşılıyor ki, nakil itibariyle sahih olan bir kırâatın kelime ziyade ya da noksanlığı açısından söz konusu Mushaflara aykırı bulunması mümkün görünmemektedir.

Sahih bir kırâatın kabülünde aranan Arap diline bir vecihle de olsa uygunluk şartı, Mushaflara imla bakımından uygunluk ölçütü gibi tâli derecede önemli görülmüştür. Çünkü İbnu'l-Cezerî'nin de dediği gibi, naklen sahih olan bir kırâatın dil bakımından problem arzetmesi görülür bir şey değildir[90].

Kırâatın sıhhat şartlarıyla ilgili bu kısa girişten sonra şimdi de onun kısımlarından söz edebiliriz. Hemen ifade edilim ki, sahihlik şartlarına hâiz olarak nitelendirilen kırâatler mütevâtir ve meşhur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir olarak kabul edilen kırâat, yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, aynı vasfı taşıyan başka bir topluluktan muttasıl bir senetle naklettikleri ve sahih kırâatın diğer iki şartını da bünyesinde taşıyan kırâat demektir[91]. Cumhûra göre mütevâtir kırâatler, "kırâat-ı seb'a/yedi kırâat" imâmının naklettiği kırâatlerdir[92].

Meşhur kırâat da adâlet ve zabt sahibi kimselerin rivâyet etmesiyle senedi sahih olup, Arap dili gramerine ve yazı itibariyle Hz. Osman'ın istinsah etttirmiş olduğu Mushaflara uygun düşmekle birlikte mütevâtir derecesine ulaşamayan, ancak gördüğü kabul ile kırâat âlimleri arasında şöhret bul-

---

89 Bkz. *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 172.

90 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 10-11.

91 İbnu'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*, Beyrut 1400/1980, 16; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

92 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

muş kırâatlere denilmektedir[93]. Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef'in kırâatleri bu grupta ele alınmaktadır. Mütevâtir ve meşhur diye nitelenen bu kırâatler, okunan ve inanılması vacip olan kırâatlerdir[94].

Sahih olmayan kırâatler de, mütevâtir kırâatın üç şartını veya bu şartlardan herhangi birini taşımayan kırâatlerdir[95]. Bu tarz kırâatler yukarıda da işaret ettiğimiz gibi "âhâd", "mevzû /uydurma" ve "müdrec" gibi kısımlara ayrılmaktadır. Senedi sahih olmakla birlikte yazım bakımmdan Hz. Osman (ra)'ın Mushafına veya Arap Dili gramerine uygunluk arzetmeyen kırâatlere âhâd kırâat denilmektedir[96]. Kur'ân'ın bazı âyetlerine tefsir maksadıyla yapılan ziyâdelere de müdrec kırâat adı verilir. Bilindiği gibi bu tür ziyâdeler Kur'ân'dan olmayıp tamamen açıklama ve şerh amacıyla yazılan şahsî notlardan ibarettir. Özellikle bunlar, İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b'ın husûsi Mushaflarında yer almıştır. Elbette ki bu sahâbiler söz konusu ziyâdeleri Kur'ân'dan bir kelime ya da ibâre kabul ederek Mushaflarına yazmamışlardı. Çünkü onlar, Kur'ân'dan olmayanı kesin bir şekilde biliyorlar ve Kur'ân'la Kur'ân'dan olmayanı birbirine karıştırmaktan emin görünüyorlardı[97]. Bundan dolayı husûsi Mushaflarına, Kur'ân metniyle tefsir mahiyetindeki bu bilgileri beraberce yazmaktan çekinmemişlerdi. Ancak daha sonraları bu tür ziyâdeler, onları yazanlara nisbet edilerek kırâat olarak nitelendirilmeye başlandı. Bu tarzın örnekleri çoktur. Meselâ, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın en-Nisâ 4/12. âyetini, مِنْ أُمٍّ Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un el-Mâide 5/89. âyetini مُتَتَابِعَاتٍ ziyâdesiyle[98] okuma-

[93] ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 430.

[94] ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 423.

[95] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 331.

[96] Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 331.

[97] ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 431.

[98] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 226.

ları müdrec kırâata örnek olarak gösterilebilir[99]. Ayrıca İbn Abbâs'a nisbet edilen el-Bakara 2/198. âyetinde yer alan فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ ifadesi de bu kırâat tarzının örneklerindendir[100].

Mevzû/apokrif kırâatler de tamamen asılsız olup hiçbir esasa dayanmayan uydurma kırâatlerdir. Bunun örneğini de, Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî (ö. 408/1017)'nin, İmam Ebû Hanife (ö. 150/767)'ye isnad etmiş olduğu Fâtır Sûresi'nin 28. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ âyetindeki "Allah" lafzının ötre olarak okunması şeklindeki kırâat teşkil eder. Bu okuyuşa göre söz konusu âyet, *"... Allah, âlim olan kullarından korkar..."* tarzında bir anlam kazanmış olur. Halbuki esasen bu âyetin manası, *"...Allah'tan, kulları arasında ancak âlim olanlar korkar..."* şeklindedir[101].

2. Şia'nın Yaklaşımı

Şiâ bilginlerinin bir kısmı kırâatler konusunda Ehl-i sünnet gibi düşünerek onların mütevâtir olduğunu ileri sürmektedir. Meselâ Muhsin el-Emîn, Şiâ arasında bulunan bir kısım âlimin kırâatlerin mütevâtir olduğunu kabul ettiklerini, dahası bazı meşhur âlimlerin bu konuda icmâ bulunduğunu savunduklarını belirtmekte ve örnek olarak da, Ali el-Kerekî (ö. 940/1533) ve Şehid es-Sâni (ö. 960/1559) gibi bilginlerin isimlerini zikretmektedir[102].

Ancak bir kısım Şiâ bilginine göre de kırâatler, mütevâtir olmayıp ictihâd mahsulüdür. Bu düşüncede olanlar iddialarını, her kırâat bilgininin kendi kırâatının doğru olduğunu ileri sürerek onu delillendirmesi ve diğerlerini reddetmesi şeklindeki tezle savunmaya çalışmışlardır. Onlara göre eğer kırâatler Resûlullah (sav)'tan tevâtürle gelmiş olsaydı, hiçbir kırâat

---

99 Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul 1996, s. 90.

100 Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 85.

101 Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 89.

102 el-Hucceti, Muhammed Bakır, *Ârâu'ş-şia havle ulûmi'l-Kur'ân*, (Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu), İstanbul 1993, s. 130-131.

bilgini kendi kırâatını ispat için bunca delil getirmezdi. Ayrıca bir kısım muhakkik âlimin bazı kırâatları reddetmesi de, onun ictihâdî olduğu görüşünü savunanların dayandıkları delillerden biridir. Meselâ, Şia'ya göre İbn Cerîr et-Taberî, İbn Âmir'in kırâatını kabul etmemiş, bazı âlimler Hamza'nın kırâatını, bir kısmı da Ebû Âmir ve İbn Kesîr'in kırâatını reddetmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel de Hamza'nın kırâatını sahih görmeyerek, bu kırâatle amel edenlerin arkasında namaz kılınamayacağını beyan etmiştir. Şayet kırâatler ictihâdî değil de Hz. Peygamber'in okumasına dayalı mütevatir rivâyetlerden ibaret olsaydı hiç bu âlimler, söz konusu kırâatlere karşı çıkabilirler miydi? Gerçekten düşünmek gerekir ki, kırâatlerin mütevâtir olmadıklarını gösteren bunca delilden sonra, *"kırâatler mütevâtirdir"* şeklindeki bir iddianın ne anlamı olabilir? Artık bundan sonra vicdanın tekzib ettiği bir tevâtür mümkün olabilir mi? Kaldı ki, kırâat konusu zarûrât-ı dîneyyeden de değildir yani inkârı küfrü gerektirmez[103]. Bu kanaati taşıyanlar arasında da *"Sa'du's-suûd"* müellifi İbn Tâvûs ve *"el-kâfiye"* yi şerheden Şeyh Radî'nin isimleri zikredilmektedir[104].

C. Kırâat Tarikleri

Kırâat âlimleri bu konuda üç tarikten söz etmişlerdir. Bunlardan birisi seb'a tarikidir ki bu isim, Ebû Amr ed-Dânî'nin te'lif etmiş olduğu *"et-Teysîr"* ile eş-Şâtıbî'nin kaleme almış olduğu *"Hırzu'l-emânî"* adlı eserlerin ihtivâ ettiği kırâat vecihlerine verilmiştir.

Diğer bir tarik de aşere tarikidir. İbnu'l-Cezerî'nin *"et-Tahbîr"* i ile *"ed-Dürre"* adlı kitaplarının içermiş olduğu kırâat tarzları da aşere tariki olarak anılmaktadır.

---

103 el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, yy., 1385/1966, s. 123-124.

104 Muhsin el-Emîn, *Nakzu'l-veşia*, s. 169'dan naklen Karataş, Şaban, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 1996, s. 59.

Kırâatlerle ilgili ileri sürülen üçüncü tarik takrîb tarikidir. Bu tarik de, kırâat-ı aşere imamlarının râvileri ile, o râvilerin râvileri arasındaki ihtilafları okumak demektir. Burada sözünü ettiğimiz kırâat tarikleri zamanla *"Teysîr"* ve *"Şâtıbiyye"* tariki olarak isimlendirilmiş, ancak daha sonra hicrî IX. asra gelindiğinde bunlardan Teysîr tariki, *"İslâmbûl"*, Şâtıbiyye de takriben bundan iki asır sonra *"Mısır tariki"* adını almıştır[105].

D. Kırâat İmamları ve Râvileri

Bu başlık altında kırâat-ı aşere imamları ve onların râvileriyle ilgili kısa bilgiler vermeye çalışacağız.

(1) Nâfi: Ebû Abdirrahman Nâfi b. Ebî Nuaym el-Leysî (ö. 169/785). Aslen İsfahanlıdır. Kırâatı 70 kadar Medine'li kurrâdan almıştır. Kendisi de Medine'de ikâmet edip pekçok kimseye kırâat öğretmiştir. Bundan dolayıdır ki Nâfi, kırâatta Medine'nin imamı sayılmıştır. Remzi "elif" tir. En meşhur iki râvisinden biri, Kâlûn (ö. 220/835), diğeri de Verş (ö. 197/812)'tir[106].

(2) İbn Kesîr: Abdullah b. Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738). Mekkelilerin kırâat imamları sayılan ibn Kesîr tâbiûndandır. Kırâatı Abdullah b. es-Sâib el-Mahzûmî'den aldığı rivâyet edilmektedir. Kaynakların belirttiğine göre İmam Şâfii onu övmüş ve kırâatını nakletmiştir. Remzi "dâl" dır. Meşhur iki râvisi vardır, birisi el-Bezzî (ö. 250/864), diğeri de Kunbül (ö. 291/903)'dür[107].

(3) Ebû Amr: Ebû Amr b. el-A'lâ el-Mâzinî (ö. 154/770). Basralıların kırâatta imamıdır. Zühd ve takva sahibi bir zât olduğu söylenmektedir. Kırâatı birçok tâbiûndan almıştır. Bunlar ara-

---

105 Geniş bilgi için bkz.Karaçam, İsmail, *Kıraat ilminin Kur'an Tefsirindeki Yeri,* s.248-250.

106 Bkz. ed-Dânî, *et-Teysir fi'l-kırâati's-seb'* (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 4; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ,* Mısır 1351, II, 330-334; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 327-328.

107 Bkz. ed-Dânî, *et-Teysîr,* s. 4-5; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât,* I, 443-445; ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 327.

sında tefsirde şöhrete ulaşmış Mücâhid, İkrime, Sa'îd b. Cübeyr ve Atâ b. Ebî Rabâh da vardır. Bu imamın da iki râvisi bulunmaktadır. Birisi ed-Dûrî (ö. 240/854), diğeri de es-Sûsî (ö. 261/874)'dir[108]. Remzi boğaz harfi olan "ha" dır.

(4) İbn Âmir: Abdullah b. Âmir el-Yahsûbî (ö. 118/736). Şamlıların kırâat imamı olarak bilinmektedir. Kendisi tâbiûndan olduğu için kırâatı sahâbîlerden almıştır. Bu sahâbîler arasında Muâviye, Ebu'd-Derdâ, Fudâle b. Ubeyd ve Vâsıla b. el-Eşkâ gibi bazı zatlar da yer almaktadır. İbn Âmir'in râvileri de, Hişâm (ö. 245/859) ve İbn Zekvân (ö. 242/856) 'dır. Remzi "kef" harfidir[109].

(5) Âsım: Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd (ö. 128/745). Tâbiûndan olan Âsım Kûfe'lilerin imamıdır. Fesâhat sahibi, sika, mutkin, tecvid ilmini çok iyi bilen ve sesinin güzelliği ile tanınan bir zattır. Kırâat ilmini Ebû Abdirrahman es-Sülemî, Zir b. Hubeyş ve Ebû Amr eş-Şeybânî'den öğrendiği rivayet edilmektedir. Bu kırâat bilgininin remzi de "nûn" dur. Râvilerinden biri, Ebû Bekr Şu'be (ö. 190/805), diğeri de Hafs (ö. 180/796)'dır[110].

(6) Hamza: Ebû Ammâre Hamza b. Habib ez-Zeyyât (ö. 156/773). Âsım ve A'meş'ten sonra Kûfe'nin kırâat imamı olduğu bildirilmektedir. Zeytin yağı ticareti ile meşgul olduğu için kendisine *"ez-Zeyyât"* lakabı verilmiştir. Zühd ve takva sahibi bir kimsedir. Sadece kırâatta değil, aynı zamanda hadis ve ferâiz ilminde de üstünlüğü kabul edilmiştir. Yaşı itibariyle sahâbeye yetişmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Halef (ö. 229/843) ve Hallâd (ö. 220 /835) da onun iki râvisidir. Remzi "fe" harfidir[111].

---

108 ed-Dânî, *et-Teysîr*, s.5; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 332-333; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 328.

109 ed-Dânî, *et-Teysîr*, s.5-6; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 354-356; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 328.

110 ed-Dânî, *et-Teysîr*, s.6-7; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I,261-263; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 328.

111 ed-Dânî, *et-Teysîr*, s.6; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 346-349; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 328.

(7) el-Kisâî: Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805). Hamza'dan sonra Kûfe'nin kırâat imamıdır. el-Kisâî yalnız kırâat ilminde değil, Arap filolojisinde de büyük bir âlim olarak şöhret bulmuştur. Hârûn er-Reşid zamanında halife ile beraber yanında Ebû Hanife'nin ünlü talebelerinden İmam Muhammed olduğu halde, Horasan istikametine doğru seyahat ederken Re'y'in Ranbûye köyünde yol arkadaşıyla birlikte Allah'ın rahmetine kavuşmuştur. Bu iki büyük âlimin ölümünden dolayı çok üzülen Hârûn er-Reşid: "Fıkıh ve nahiv ilmini Re'y'e defnettik" demiştir.

el-Kisâî, kırâatı Muhammed b. Ebî Leylâ'dan okumuş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în başta olmak üzere pekçok zat kırâat dersi almıştır. el-Kisâî'nin râvileri ed-Dûri (ö. 246/860) ve Ebu'l-Hâris (ö. 240/854)'dir. Remzi "râ" dır[112].

(8) Ebû Ca'fer: Yezid b. el-Ka'ka' el-Mahzûmi (ö. 130/748). Tâbiûndan olan bu zatın, kırâatı Abdullah b. Kays'tan aldığı rivâyet edilmektedir. Remzi "ca'" dır. Râvileri, İsâ b. Verdân (ö. 160/776)[113] ve Süleyman b. Cemmâz (ö. 170/786)'dır[114].

(9) Ya'kûb: Ya'kûb b. İshâk (ö. 205/820). Basra kırâat imamlarındandır. Râvileri Muhammed b. Mütevekkil (ö. 238/852)[115] ile Ravh b. Abdulmü'min (ö. 234/848)'dir. Remzi, "ya'" dır[116].

(10) Halef: Halef b. Hişâm (ö. 229/843). Bu zat aynı zamanda Hamzâ'nın birinci râvisidir. Kırâat imamlarının onuncusu kabul edildiği için "*Halefu'l-Âşır*" adıyla da anılmaktadır. Râvileri İshâk b. İbrahim (ö. 286/ 899)[117] ve İdris b. Abdulkerim (ö. 292/904)[118] dir. Remzi "hal" dır.

---

112 ed-Dânî, *et-Teysîr*, s.7; İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 535-540; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 329.

113 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 616.

114 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 315.

115 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, II, 234-235.

116 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 285.

117 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 155.

118 İbnu'l-Cezerî, *Tabakât*, I, 154.

E. Kırâatlerde Tercih Meselesi

Kırâatler arasmda tercih yapma işi sahâbe döneminde başlamıştır. Meselâ, İbn Abbâs kırâatını, birinci tabakayı oluşturan sahâbîlerden almıştır. Ancak o, kırâatı alırken de -çok fazla olmasa da- seçici davranarak bir takım tercihlerde bulunmuştur. Genellikle Zeyd b. Sâbit'in kırâatını almış olmakla birlikte, bazen de İbn Mes'ûd'un kırâatını tercih etmiştir. Böylece o, Kur'ân'ın büyük bir kısmını Zeyd'den alırken bir kısmını da İbn Mes'ûd'dan almıştır.

Bu husus daha sonraki zamanlarda da aynı şekilde devam etmiş hatta zaman zaman dilciler ve müfessirler kırâatların sahih (mütevâtir) olduğunu kabul etmekle birlikte, onlardan birini diğerine tercih etme gibi bir yola da gitmişlerdir. es-Sîbeveyh, el-Ahfeş, ez-Zeccâc, el-Ferrâ ve el-Müberred gibi dilcilerle, et-Taberî, ez-Zemahşerî ve en-Nesefî gibi bazı müfessirlerin kırâatler hakkında terkit ve tercihde bulundukları bilinmektedir. Meselâ, Müfessir en-Nesefî'nin de içinde yer aldığı ancak çoğunluğu dilcilerin oluşturduğu bir grup âlimin tercihi ile ilgili bir örnek Nisâ Sûresi'nin ilk âyetinde yer almaktadır. Bilindiği gibi وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ âyetindeki (أَلْأَرْحَامَ) kelimesi mansup (üstün) okunduğu gibi mecrûr (kesre) olarak da okunmuştur. Buna göre mansup okuyanlar -naklî tarafı bir yana- söz konusu kelimeyi (اللّٰه) lafza-i celâline, mecrur okuyanlar da (بِهِ) üzerine atfetmişlerdir. Böylece her iki kırâat da mütevâtir kırâatın temel şartlarından biri olan gramere uygunluk şartını yerine getirmiş olmaktadır. Ancak söz konusu kelimeyi (بِهِ) üzerine atfederek mecrur okuyan Hamza'nın bu kırâatını, es-Sîbeveyh[119], el-Ahfeş[120], el-Ferrâ[121], ez-Zeccâc[122], en-Nahhâs[123] ve

[119] Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak, 1316, I, 391.

[120] Ahfeş, Sa'id b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985, I, 430-431.

[121] Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yusuf Necati - Muhammed Ali Neccâr), Kahire 1375/1955, I, 252 vd.

[122] Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, (nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, II, 7.

el-Müberred[124] zâhir bir ismin zamire atfının câiz olmayacağı gerekçesiyle kabih ve hatalı bir okuma olarak görmüş; müfessir en-Nesefî de aynı gerekçeyi dillendirerek söz konusu kırâatı zayıf olarak nitelemiştir[125].

Anı şekilde müfessir Taberî, (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ) (Bakara 2/140) âyetinde yer alan (تَقُولُونَ) fiilinin (يَقُولُونَ) şeklinde "yâ" ile de okunduğunu söyledikten sonra, "bize göre doğru olan "tâ" ile okumaktır, çünkü "yâ" lı okunuş şâzzdır, dolayısıyla câiz değildir, demektedir[126]. Halbuki et-Taberî'nin sözünü ettiği her iki kırâat da mütevâtirdir. Zira İbn Âmir, Hafs, Hamza, el-Kisâî, ve Halefü'l-Âşır söz konusu kelimenin ilk harfini "tâ" ile, Nâfi', İbn kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr, Şu'be, ve Ebû Ca'fer ise "yâ" ile okumuşlardır[127]. Buna göre Taberî, mütevâtir bir kırâatı şâzz kırâate tercih etmemiş; her ikisi de mütevâtir olan kırâatler arasında tercihte bulunmuş olmaktadır.

ez-Zemahşerî de sözgelimi, Ra'd Sûresi 23. âyette yer alan (صَلَحَ) fiilinin, İbn Ebî Uble tarafından lâm harfinin zammesiyle (صَلُحَ) şeklinde okunduğunu belirttikten sonra fetha kırâatının daha fasih olduğunu ifade etmiştir[128].

Kezâ ez-Zemahşerî, Tebbet Sûresi'nin 4. âyetinde yer alan (حَمَّالَةَ) Kelimesinin, (حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) *"hammâlete'l-hatab"*, (حَمَّالَةٌ لِلْحَطَبِ) *"hammâletün li'l-hatab"* ve (حَمَّالَةً لِلْحَطَبِ) *"hammâleten li'l-hatab"* şeklinde üç ayrı biçimde okunduğunu, ancak hoşuna gittiği için bunlar arasından (حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) *"hammâlete'l-hatab"* kırâatını tercih ettiğini zikretmektedir[129].

---

123 Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, (thk. Zuheyr Gazi Zâhid), yy., 1409/1988, I, 431.

124 Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-lüğa*, (nşr. Zeki Mübârek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936, II, 931.

125 Bkz. Nesefî, *Medârik*, I, 327.

126 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 573.

127 Dânî, *et-Teysîr fi kırâati'seb'*, (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 77; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 223.

128 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 349. Krş Nesefî, *Medârik*, II, 152.

129 Zemahşerî, *Keşşâf*, VI, 458.

Ayrıca ez-Zemahşerî, هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ (Kehif 18/44) âyetinde yer alan (الْحَقّ) kelimesindeki "kâf" harfini mecrûr olarak okuyan mütevâtir kırâat imamlarına itibar etmeyip, söz konusu harfi mansup şekilde okuyan Amr b. Ubeyd'in kırâatını güzel ve fasih bularak övmektedir[130].

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak şu kadarını belirtelim ki, sahihlerle sahih olmayan kırâatler arasında tercihte bulunarak sahih olanları almak doğru bir yöntem olabilir. Çünkü şâzz olduğu ileri sürülen kırâatler zaten sahih kabul edilmedikleri için onları devre dışı bırakmada herhangi bir sakınca söz konusu değildir. Fakat sahih hatta mütevâtir olan kırâatler arasında tercihte bulunan âlimlerin bu yaklaşım tarzları nasıl izah edilebilir? Öncelikle şunu ifade edelim ki, mütevâtir kırâatın şartlarından biri de bilindiği gibi sahih bir senedle Hz. Peygamber (sav)'e ulaşmış olmasıdır. O halde iki sahih kırâat arasında tercih yaparak onlardan birini diğerinden üstün gösteren ya da birini sahih görüp diğerini şâzz olarak nitelendiren bir dil âlimi ya da müfessir, bu iki kırâattan yalnızca birini sahih görüp Hz. Peygamber'e isnâd etmiş demektir. Bu yaklaşım tarzı, belki mütevâtir kırâatlerin tespitinden önce yaşayan kimseler için mâkul görülebilir. Çünkü bu durumda olan birisi, kendi belirlediği bir takım kriterlere göre hareket ederek sahih ya da şâzz ayırımına gitmek suretiyle tercihte bulunmuş olabilir. es-Sîbeveyh, el-Ahfeş, ez-Zeccâc, el-Ferrâ ve el-Müberred gibi dilcilerin yaptıkları gibi. Zira söz konusu âlimler II. Ve III. Asırda yaşadıkları için yedili tasnif devrine yetişmemişler, dolayısıyla kendi oluşturdukları kriterler sonucunda bir yargıya varmışlardı. Tabiatıyla bu onlar için bir mâzeret sebebi sayılabilir. Diyelim ki, müfessir et-Taberî de her ne kadar Ebû Bekr b. Mücâhid'in çağdaşı ise de onun yapmış olduğu tasniften habersizdi, bunun için de kendi koymuş olduğu ölçülere göre hareket ediyordu. Ancak Zemahşerî ve ondan sonrakiler acaba bu yetkiyi nereden alıyorlardı? Esasen bu konuda

130 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 589.

söylenecekler daha önce söylenmiştir; bize düşen yalnızca bunları tekrar etmekten ibaret olacaktır. Bu bağlamda meselâ, Ebû Ca'fer en-Nehhâs şöyle demiştir: İki kırâat sahih olduğunda, bunlardan birisi için "şu bundan daha iyidir" denilmemelidir. Çünkü onlarm her ikisi de Allah Resûlü (sav)'nden alınmıştır. Bu yüzdendir ki, sahâbenin ileri gelenleri de buna karşı çıkıyorlardı[131].

Ebû Şâme el-Makdisi de (مالك) ve (ملك) kırâatleriyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmede şunları söylemiştir: Âlimler söz konusu iki kelimenin okunuşu bağlammda ileri gittiler; hatta onlardan bazıları işi, diğerini reddedecek noktaya kadar götürdü. Oysa her iki kırâat sâbit olduktan sonra tercih yapılarak birinin reddedilmesi asla doğru değildir[132].

Bu konuda İbnü'l-Müneyyir de, Bizim amacımız Arap dili kaideleriyle Kur'ân'ı tashih etmek değil, Kur'ân kırâatıyla Arap dilini tashih etmektir, diyerek belki de konuyla ilgili en susturucu cevabı vermiştir[133].

Bu konuya *"Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar"* adlı kitabında yer veren Abdurrahman Çetin de söz konusu mesele ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bizce bir müfessirin yapması gereken şey, kendisine verilen kırâat malzemesini, Kur'ân âyetlerini yorumlamada kullanmaktır. Bir müfessirin hadis uzmanlarınca sahihliği kabul edilmiş bir hadisi zayıf görmesi durumunda, onun bu görüşüne ne kadar itibar edilirse, kırâat konusundaki cumhûra muhâlif görüşlerini de böyle değerlendirmek daha uygun olur"[134]. Bütün bunlardan sonra şunu ifade edelim ki, sahih yani mütevâtir ya da meşhûr olarak nitelenen kırâatleri tenkit etmek yahut aralarında tercihte bulunmak doğru değildir.

---

131 Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 83.

132 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 83.

133 İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İntisâf fîmâ tadammanehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, (Keşşâf tefsiri içinde) Beyrut ts., II, 54.

134 Çetin Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, İstanbul 2005, s. 343.

Çünkü bu tür kırâatler, sıhhat şartlarını taşıyan kırâatlerdir. Tenkit etmek ya da tercihte bulunmak, onlardan bir kısmının sıhhati konusunda şüpheler ortaya atmak demektir. Bu da Allah Resûlü'nün mübarek ağızlarından çıktığı için hem o kırâate hem de Hz. Peygamber'e karşı edep sınırlarını aşmak anlamına gelir.

F. Kırâatlerdeki Çeşitliliğin Hikmetleri

Kur'ân'daki farklı kırâatlere ruhsat verilmesinin hikmetleri konusunda bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle şunu belirtelim ki Araplar Kur'ân-ı Kerim inmeden önce değişik lehçeleri konuşuyorlardı. Tabii ki onları bu alışkanlıklarından vazgeçirip tek bir lehçeyi kullanmaya mecbur etmek hem çok zordu hem de o insanların sorumluluklarını ağırlaştırmak demekti. İşte Kur'ân'm ilk muhatablarına onu farklı kırâatlerde okuma imkânının verilmesi, esasen birden çok lehçe konuşan çeşitli Arap kabilelerinin, tahrif etmeden ve günaha düşmeden Kur'ân'ı okumalarını kolaylaştırmaktan başka bir şey değildir.

Kur'ân'ın, farklı kırâatlerde okunmasının bir diğer hikmeti de, bütün Arap kabilelerine onun mu'cize bir kitap olduğunu göstermektir. Çünkü Kur'ân onlara kendisinin, on sûresinin yahutta bir sûresinin benzerini getirmeleri konusunda meydan okurken, bir lehçeden olmasını şart koşmak sûretiyle sahayı daraltmamış; aksine muhtelif lehçelerden de olsa makbul olacağını bildirerek onlara daha geniş bir imkân vermiştir[135].

Kırâatler, fakihlerin hüküm istinbatında başvurdukları bir yoldur. Zira onlar, fıkhî konularda ictihadda bulunurken kırâat ihtilaflarını göz önünde tutmuşlar, böylece bazen bir kırâat bir fakihin, diğeri de bir başka fakihin başvurduğu bir delil olmuştur.

---

135 Yıldırım, Suat, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 75.

Kırâatler ayrıca Hz. Peygamber ümmetinin diğer ümmetlere olan üstünlüğünü de ortaya koymaktadır. Çünkü bu ümmet, Rablerinin kitâbına büyük ilgi göstermiş, onun çeşitli okuma tarzlarını Peygamber'den öğrendikten sonra söz konusu kırâat şekillerini bir ilim haline getirmek için elinden geleni yapmış; bu bağlamda onu tahrif ve tebdilden de korumuştur[136].

G. Kırâatlerin Günümüzdeki Durumu

"Kırâat-ı aşere" diye bilinen on kırâattan üç tanesini bugün Müslümanlar pratik olarak kullanmakta, tamamını ise ancak bu işi ehlinden özel ders almak suretiyle öğrenen bazı kimseler okumaktadırlar. Sözünü ettiğimiz bu kırâatlerin başında Âsım Kırâatı gelmektedir. Âsım kırâatı zamanımızda Müslümanların çok büyük bir çoğunluğunun okuduğu kırâattır. Özellikle Âsım'ın iki râvisinden biri olan Hafs'ın rivâyeti daha çok okunmakta ve Mushafların basımında bu kırâat tarzı esas alınmaktadır.

Müslümanların okuduğu diğer bir kırâat da Nâfi Kırâatıdır. Fakat şunu hemen belirtmek gerekir ki bu kırâatın daha çok Verş rivâyeti bugün Mısır hariç, Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde okunmaktadır. Ancak Mısırlılar Verş'in rivâyetini kabul etmekle beraber, daha kolay ve daha pratik olduğu için Hafs'ın rivâyetini okumaktadırlar.

Ebû Amr Kırâatı da günümüz Müslümanlarının okuduğu bir başka kırâatır. Ancak diğerlerine kıyasla söz konusu kırâatın yeryüzünde en az okunan kırâat olduğu söylenebilir. Çünkü o, sadece Sudanlılar tarafından okunmaktadır[137].

Burada yeri gelmişken şuna da işaret edelim ki kırâatler hicrî V. asra kadar her imamın bütün vecihlerini ihtiva eden hatimler yapılmak suretiyle okunmuştur ki, buna *"infirâd me-*

---

136 Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 120.

137 İzmirli, *Târih-i Kur'ân*, s. 18; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 112.

todu" denilmektedir. Hicrî V. asırdan itibaren de, bir hatimde on mütevâtir kırâat imamının kırâat şekillerini toplamak suretiyle okunmaya başlanmıştır[138]. Buna da *"indirâc metodu"* adı verilmiştir. Böylece denilebilir ki Kur'ân-ı Kerim ya bir, ya da on imamın kırâatına göre yani ya *"infirâd"* veya *"indirâc"* metoduyla okunabilir.

Şu da bilinmelidir ki on kırâat imamına nisbet edilerek okunan kırâatlerin hepsi sahihtir, haktır ve hepsi de Peygamberimize dayanmaktadır. Yoksa bazı Şia bilginlerinin dediği gibi kırâat imamlarının, kendi görüşleri doğrultusunda birtakım kaidelere göre ortaya koymuş oldukları okuma tarzları değildir. Sahih kırâatlerin nisbet edildiği imamların hepsi de bu kırâatleri kendi hocaları vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan bir senedle ondan almışlardır. Bu bakımdan sahih kırâatler arasında doğruluk ve güzellik açısından bir ayırıma gitmek câiz görülmemiştir. Çünkü onların hepsi sahih, hepsi hak, doğru ve güzeldir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Yüce Allah her konuda olduğu gibi kırâat konusunda da insanlara taşıyamayacakları bir yükü yüklememiş, çeşitli kırâatlere ruhsat vererek onlar için kolaylık dilemiştir.

H. Kırâat Farklılıklarının Kur'ân Yorumuna Etkisi

Kırâat farklılıklarının Kur'ân yorumuna zenginlik kazandırdığı bir gerçektir. Çünkü kırâat sadece meddin mertebeleri, imâleler, tahfif, teshil, tahkik, cehr, hems ve ğunne gibi harflerin ve harekelerin telaffuz şekilleri ve irâb vecihleriyle ilgili değil, bir yönüyle de kelimeleri oluşturan harflerle ilgilidir. İşte kırâatın harf düzeyindeki bu farklılıkları Kur'ân'daki bazı âyetlerin değişik şekillerde tefsir edilmesine ve yorumlanmasına yol açmaktadır. Meselâ, يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

---

138 Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, s. 20.

عَفُوًّا غَفُورًا *"Ey İmân denler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de –yolcu olmanız durumu müstesnâ– cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelirse ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır"*[139] âyetinde geçen *"lâmese"* fiilini Hamza ve el-Kisâî elifsiz olarak sülâsiden *"lemestüm"*, diğer kırâat imamları da "müfâale" bâbından *"lâmestüm"* şeklinde okumuşlardır[140]. Birinci kırâat şekline göre fiil, tek kişide cereyan etmektedir. Buna göre dokunmak anlamına gelen *"lems"* tek kişinin fiilini yani elle dokunmak veya öpmek gibi cinsel ilişki dışı bir eylemi ifade etmektedir. Nitekim İbn Ömer de "Dokunmak cimanın dışında bir şeydir" derken elle dokunmayı kastetmiş; İbn Mes'ûd, Sa'îd b. Cübeyr, İbrahim b. Yezîd en-Nehaî ve ez-Zührî de aynı görüşü benimsemiştir[141].

İkinci kırâat tarzına göre de fiil "müfâale" bâbından geldiği ve "müşâreket" ifade ettiği için meydana gelen eylemin iki kişi arasında vuku bulduğunu göstermektedir. Buna göre *"lâmese"* fiili, cinsel ilişkiden kinâyedir[142].

Böylece sözünü ettiğimiz bu iki kırâat tarzından hareketle, İslâm hukukçuları farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Şöyle ki: Ebû Hanîfe *"Lâmestüm"* şeklindeki kırâatı esas alarak söz konusu kelimenin cinsel ilişki anlamına geldiğini ve el ile dokunmanın abdesti bozmayacağını ileri sürmüştür[143]. Zira, her ne kadar ba-

---

139 en-Nisâ 4/43; el-Mîde 5/6.

140 Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-Seb'*, (thk. Muhyiddin Ramadan), Dımaşk 1394/1974, I, 391-392; ed-Dânî, *et-Teysîr*, s. 96; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 250; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 223; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 440.

141 Bkz. İbnu'z-Zencele, *Huccetu'l-kırâat*, (thk. Sa'îdu'l-Efgânî), Beyrut 1982, s. 204-206; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 39.

142 İbnu'z-Zencele, *Huccetu'l-kırâat*, s. 204-206; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 39.

143 el-Kurtubî, *el-Câmi*, V, 223. Hatta Hanefîlere göre erkek ile kadının bedenleri çıplak bir şekilde birbirine dokunsa bile yine de abdest bozulmaz. Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 223.

zı âlimler, *"lâmese"* fiilinin de *"lems"* gibi elle dokunmak anlamına gelebileceğini söylüyorlarsa da o, bu görüşün aksini savunarak, söz konusu kelimenin cimâ anlamını ifade ettiğinde ısrar etmektedir[144].

İmam Şâfii ise, *"lemestüm"* kırâatını tercih ederek anne, kız kardeş, hala ve teyze gibi nikâhı ebedi olarak haram olanları istisna ettikten sonra, yabancı kadının herhangi bir yerine dokunmanın abdesti bozacağını ileri sürmüştür[145].

İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel de mutlak anlamdaki dokunma fiilini şehvetli veya şehvetsiz dokunma diye ikiye ayırarak, şehvetli olarak dokunma sonucu abdestin bozulacağını, diğer şekilde bozulmayacağını savunmuşlardır[146].

Buna göre Hanefîler, çoğunluğun kırâatına dayanarak söz konusu fiili "cinsel ilişki" anlamında ele almışlar, diğer mezhepler de Hamza ve el-Kisâî'nin kırâatını esas alarak bu kelimenin "dokunma" anlamını ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla onların istinbât ve istihrâç ettikleri hükümlerde sünnetin etkisi görülse de[147] ağırlık noktasını mütevâtir kırâatlerdeki farklılıklar oluşturmuştur.

Aynı durumu, يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *"Ey imân edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve –başlarınıza meshedip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."*[148] âyetindeki وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin kırâatında da görmek mümkündür. Zira Nâfi, İbn Âmir, Kisâi, Ya'kûb ve Âsım'ın râvisi Hafs söz konusu kelimeyi وُجُوهَكُمْ üzerine atfederek fetha ile İbn Kesir, Ebû Amr, Hamza, Ebû Ca'fer ve Halef de بِرُءُوسِكُمْ üzerine atfederek kesre ile okumaktadır. Böylece birinci grupta

144 Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi*, V, 223.

145 Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 291.

146 el-Kurtubî, *el-Câmi*, V, 223; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 292. Ayrıca bkz. Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 176.

147 Söz konusu meseleyle ilgili rivâyetler için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 65 vd.

148 el-Mâide, 5/6.

yer alanların okuyuşu, ayakların tıpkı yüz gibi yıkanmasını, diğer grupta yer alan imamların okuyuşu da başın meshedilmesi gibi ayakların da meshedilmesini gerekli kılmaktadır.

Aynı şekilde Mâide, 5/112. âyette Hz. İsâ'nın havârileriyle olan ilişkisinden söz edilerek onların semâdan bir sofra indirilmesi şeklindeki bir isteklerine yer verilmiştir. Söz konusu âyette yer alan هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ *"Rabbin gücü yeter mi?"* ifadesi bilindiği gibi el-Kisâi tarafından "Hel testadi'u Rabbeke" şeklinde okunmuştur. Buna göre âyetin kazandığı anlam, *"Sen Rabbine güç yetirebilir misin"* şeklindedir[149].

Ayrıca kırâat imamı İbn Kesir, فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ [150] âyetinde yer alan *"Âdem"* kelimesini mansup, *"kelimât"* ı merfû, diğer kırâat imamları da *"Âdem"* i merfû *"kelimât"* ı mansup olarak okumuşlardır. Böylece çoğunluğun kırâatına göre *"Âdem"* fâil, *"kelimât"* mef'ûl olup, âyet *"Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı"* şeklinde bir anlam ifade etmekte, İbn Kesîr'in kırâatına göre de *"Âdem"* mef'ûl, diğer kelime de fâil olup âyet, *"Allah katından Âdem'e birtakım kelimeler geldi"* manasına gelmektedir.

Bu örneklerde bize göstermektedir ki, kırâatler tefsir ilmi açısından büyük önem taşımaktadır. Kur'an'ın tefsir edilmesinde, tefsir araştırmalarının bugünkü seviyeye ulaşmasında kırâatlerin payı azımsanmayacak derecede büyüktür. Kur'an'daki kırâat farklılıklarının hikmetlerinden biri de bu olsa gerektir.

III. HALKU'L-KUR'ÂN

Halku'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden bir kavramdır. Biz bu başlık altında söz konusu düşüncenin doğuşu, sistemleşmesi, Abbasi halifeleri zamanında meydana gelen tartışmaları, konuyla ilgili teşekkül eden yaklaşımları ve meselenin cerh ve ta'dîl kitaplarındaki yansımaları üzerinde durmak istiyoruz.

---

149 Çetin Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, İstanbul 2001, s. 176-177.

150 el-Bakara 2/37

A. Halku'l-Kur'ân Düşüncesinin Doğuşu

Kur'ân'ın Allah kelâmı olarak Müslümanlar üzerinde bıraktığı tesir, hiçbir şeyle ölçülmeyecek kadar büyük olmuştur. Şüphesiz bunda Hz. Peygamber'in zaman zaman Kur'ân hakkındaki beyanları da büyük rol oynamıştır. Çünkü o, bir peygamber olarak kavmi arasından seçilip İslâm dininin esaslarını tebliğ ile görevlendirildiği zaman etrafında toplanan ilk Müslümanlar, ona büyük bir güvenle bağlanmışlardı. Herhangi bir problemle karşılaştıkları vakit, Allah Resûlüne giderek ondan yardım talebinde bulunuyorlar ve bazı durumlarda da kendi problemlerinin halli için yeni vahiylerin gelmesini bekliyorlardı. İşte böylece Kur'ân âyetlerinin onlar üzerinde bırakmış olduğu etki, beşer kelâmından olan herhangi bir nesir veya nazmın bıraktığı etkiyle kıyas kabul etmeyecek kadar büyüktü. Bu sebeple Kur'ân'ın bu ilk muhatabı olan Müslümanlar ona, Allah'ın sözü *"kelâmullah"* nazarıyla bakıyorlar, fakat bu kelâmın mahlûk ya da gayr-i mahlûk olduğunu asla tartışma konusu yapmıyorlardı[151]. Çünkü ne Kur'ân içerisinde ve ne de Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler arasında Kur'ân'ın mahlûk veya gayr-i mahlûk olduğunu yani Allah Tâalâ tarafından yaratıldığını yahutta O'nun zâtıyla birlikte ezelden beri mevcut bulunduğunu kesin olarak ortaya koyacak açık bir nas mevcut değildi. Bununla beraber kati olarak sabit olmuştu ki, Kur'ân diğer bazı peygamberlere gönderilmiş olan mukaddes kitaplar gibi Allah'ın Yüce kelâmıdır. Nitekim Kur'ân'da bu hususu ortaya koyan birden çok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

"... Onlardan bir fırka vardır ki Allah'ın kelâmını dinlerler de, akılları aldıktan sonra, bunu bile bile tahrif ederlerdi"[152].

---

[151] Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar,* Ankara 1984, s. 187-189.

[152] el-Bakara 2/75.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ *"Eğer müşriklerden biri senden koruma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona koruma hakkı tanı..."*[153].

يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ "... Onlar Allah'ın kelâmını (Kur'ân'ı veya Kur'ân'dan bir âyeti) değiştirmek istiyorlar..."[154].

Burada şunu hemen belirtelim ki Kur'ân, bu âyetlerde de görüldüğü gibi bizzat *"kelâmullah"* kavramını kullandığı gibi, bazen de aynı anlamı ifade etmek üzere *"kelime"* sözcüğünü kullanmıştır.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا *"De ki: Rabbimin kelime (söz) leri için deniz mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin kelime (söz) leri bitmeden önce deniz tükenecektir"*[155].

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ . كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem, deniz de, arkasından yedi deniz daha ilave edilerek mürekkep olsaydı, Allah'ın kelime (söz) leri yine tükenmezdi. Şüphesiz Allah mutlak gâlip ve hikmet sahibidir"*[156].

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا *"Rabbimin katından sana ne vahyedilmişse oku, onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur ve sen O'ndan başka bir sığınak bulamazsın"*[157] âyetleri bunlardan bazılarıdır.

Kur'ân'ın kelâmullah olduğunu gösteren açık âyetleri varken elbetteki, onun mahlûk mu, yoksa gayr-i mahlûk mu olduğu meselesi ilk devirlerde tartışma konusu olamazdı. O halde nasıl oldu da ilk dönemlerde yaşayan Müslümanların bahis konusu etmedikleri bir mesele hicrî II. asrın ilk yarısında günde-

153 et-Tevbe 9/6.

154 el-Feth, 48/15.

155 el-Kehif 18/109.

156 Lokmân 31/27.

157 el-Kehif 18/27. Diğer âyetler için bkz. Yûnus 10/64; Kâf 50/29.

me geldi ve bunun sonucu olarak da söz konusu asırda yaşayan Müslümanların Kur'ân'la ilgili hâkim kanaatları sarsılmaya ve aralarındaki itikâdî birlik bozulmaya yüz tuttu. Hemen belirtelim ki, halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışında bazı düşüncelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Burada şu hususlar zikredilebilir.

(1) İbnü'l-Esîr'e göre halku'l-Kur'ân fikri yahudi kaynaklıdır. Çünkü Tevrât'ın yaratılmışlığını söz konusu ederek bu fikri ilk olarak ortaya atan kişi yahudi asıllı Lebîd b. Asam'dır. Söz konusu düşünce ondan sonra da Beyân b. Sem'ân, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bişr b. Gıyâsî el-Merîsî tarafından benimsenip yayılmaya başlamıştır[158]. Bu düşünceyi benimseyenler Tevrat'ın mahluk olduğu fikrinden hareketle Kur'ân'ın da mahluk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre her ikisi de ilâhî olan bu kitaplardan birisinin mahluk olması diğerinin de mahluk olduğunu göstermektedir.

(2) Bir kısım İslâm bilgini de halku'l-Kur'ân meselesini hristiyan ilâhiyatçıların etkisine bağlamaktadır. Zira bir hristiyan ilahiyatçı olan Yuhanna ed-Dımeşkî Kur'ân'da Hz. İsâ'nın nitelendirildiği *"kelimetullah"* ile Allah'ın kelâmı anlamına gelen *"kelâmullah"* arasında -ezelilik bağlamında- bir ilişki kurarak Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fikrini ortaya atmıştır. Amacı Hz. İsâ'nın tanrı olduğunu ispat etmektir. Çünkü ona göre kelimetullahın ezeli olması, kelâmullahın da ezeli olmasını gerektirmektedir. Ancak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân bu fikri reddetmek amacıyla kelimetullah ile beraber kelâmullah'ın da mahlûk olduğunu savunmaya başlamışlar, böylece Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır[159]. Çünkü onlara göre Hz. İsâ ezeli bir varlık değil, yaratılmış bir insandır. Eğer kelimetullah ile kelâmullah arasında bir

---

[158] Bkz. İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih,* (nşr. C. I., Tornberg), Beyrut 1399/1979, VII, 75.

[159] Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tibyân,* (nşr Abdüsselam M. Harûn), Kahire 13881968, III, 347; İbnü'l-Murtazâ , Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile,* (nşr. S. D., Wilzer), Wiesbaden 1961, s. 124.

ilişki söz konusu ise bu, ezelilikte değil hâdis olma noktasındadır. Böyle olunca o zaman hem Hz. İsâ hem de Kur'ân mahluk demektir.

(3) İbn Teymiyye'ye göre de halku'l-Kur'ân düşüncesine zemin hazırlayan mesele, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki anlayışıdır. Zira söz konusu mezhep mensupları Allah'ın sıfatlarını zâtıyla kâim ezeli mânalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesini gerektireceği düşüncesiyle reddedip, onlarm hâdis (yaratılmış) olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu da tabiatıyla ilâhî bir sıfatın (kelâm) tecellisi olan Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucunu doğurmuştur[160].

Bize göre halku'l-Kur'ân fikri, İbn Teymiyye'nin de dediği gibi Mu'tezile imamlarının ilâhî sıfatlarla ilgili düşüncelerinden doğmuştur. Bu hususta da ilk görüş beyan eden daha önce de belirttiğimiz gibi, Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736)'dir. Tabii ki her fikrin yayılmasında olduğu gibi bunda da bir takım insanlar ondan etkilenmişler, böylece giderek söz konusu görüş taraftar toplamaya başlamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu meselede Ca'd b Dirhem'den ilk etkilenen şahıs Cehm b. Safvân (ö. 128/745)'dır. Daha sonra da Bişr b. Gıyâsî el-Merîsî söz konusu fikirden etkilenerek onu benimsemiş ve çevresine yaymıştır[161]. Gerçi Ca'd b. Dirhem ortaya attığı bu fikrinden dolayı zındıklık ve ilhâd isnâdıyla Irak valisi Hâlid b. Abdillah el-Kasrî tarafından 118/736 senesinde, Cehm b. Safvân da Hâris b. Sureyc ile birlikte Horasan emirine isyan ettiğinden dolayı 128/745 yılında katledilmişlerse de, o sıralarda ortaya çıkan Mu'tezile kelâmcıları onların bu görüşünü benimseyerek, sistemli bir şekilde müdafaa etmeye kalkıştıkları için[162], bu zatların katledilmeleri söz konusu fikrin âkıbeti bakımından herhangi bir olumsuz sonuç doğurmamıştır.

---

160 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'âtü'r-resâil ve'l-mesâil,* (nşr. M. Reşid Rızâ) Beyrut 1403/1983, III, 441. Geniş bilgi için bkz. eniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DiA,* İstanbul 1997, XV, 371 vd.

161 el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-hatîb,* Mısır 1361/1942, s. 53.

162 Bkz. Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar,* s. 184-189.

B. Halku'l-Kur'ân Düşüncesinin Sistemleşmesi

Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah'ın "suht", "rızâ", "kelâm", "halk", "rızk", "ihyâ" ve "imâte" gibi bazı fiil sıfatları, O'nun kadîm (ezeli) sıfatlarından değildir. Bunlar Allah Taâlâ'nın dileği doğrultusunda muhtelif fiillerine uygun olarak yaratılan sıfatlardır. Tabiatıyla bu sıfatlar arasmda sayılan kelâm sıfatı da, diğerleri gibi yaratılmış bir sıfattır yani kadîm (ezeli) değildir. Çünkü Mu'tezile kelâmcılarınm iddiasma göre, söz veya kelâm, ses ve harflerden müteşekkildir; cereyan ettiği yer de ağız ve dildir. Hal böyle olunca tabii ki bu sıfatın, ilim ve kudret sıfatları gibi Allah'ın zâtına mahsus sıfatlardan olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu nitelikteki bir sıfatı Allah'a isnad etmek O yüce varlığı cisimlendirmek demektir. Halbuki Allah bundan münezzehtir. O halde kelâm sıfatı da, diğer fiil sıfatları gibi mahlûk (muhdes) olan sıfatlardandır[163].

Bir başka ifade ile Allah'ın kelâmını yarattığı mahal, asla O'nun zâtı değildir. Yani kelâm O'nun zâtından sudûr etmez. Eğer böyle bir şey kabul edilirse, o takdirde zâtullah, mahlûk ve muhdes olan kelâma mahal kılınmış olur[164]. Nitekim Allah Taâlâ, Hz. Musâ'ya hitap ettiği zaman kelâmını bir ağaç üzerinde yaratmış ve Musâ (as) ancak o ağaçtan gelen sesi duyabilmişti[165]. İşte bu bağlamda denilebilir ki, Allah'ın kelâmı mahlûk ve muhdes olunca, Kur'ân'ın da mahlûk ve muhdes olması gerekir; çünkü Kur'ân-ı Kerîm de söz konusu kelâmın bir tezâhürüdür.

Mu'tezile âlimleri halku'l-Kurân fikrini temellendirirken bazı âyet ve hadisleri de delil getirmeyi ihmal etmemişlerdir. Meselâ bu hususta ileri sürülen âyetlerden biri İshâk b. İbrahim'in Ahmed b. Hanbel'i ikna maksadıyla okumuş olduğu, إِنَّا جَعَلْنَاهُ

163 Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 190-191.

164 el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (nşr. İbrahim Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 115.

165 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mısır 1317, III, 5.

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ *"Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık"*[166] âyetidir. Ona göre bu âyette yer alan "ce'ale" fiili, "yaratmak" anlamından başka bir şey ifade etmemektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel, İshak b. İbrahim'e karşı فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ *"... onları yaprakları yenmiş bitkiye çevirdi"*[167] âyetiyle mukabelede bulunarak söz konusu fiile "yaratmak" manasının verilemeyeceğini göstermiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda delil olarak ileri sürülen bir başka âyet de, مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ *"Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar (hatırlatma) gelse onu alaya alarak dinlerler"*[168] âyetidir. Söz konusu görüş sahipleri demişlerdir ki, bu âyete göre Kur'ân'dan maksat zikirdir. Zikir de muhdes yani yaratılmış demektir. O halde Kur'ân mahluktur[169]. Bu durumda âyette yer alan "muhdes" sözcüğüne Mu'tezile yaratılmış anlamını vermiş olmaktadır. Halbuki Ehl-i sünnet âlimleri âyette yer alan *"muhdes"* lafzını yukarıda da meâlini verirken ifade ettiğimiz gibi *"yeni"* manasına alarak bu âyeti, *"Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse..."* şeklinde tercüme etmişlerdir[170].

Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü hadisler de vardır. Bunlardan biri İmrân b. Husayn'dan nakledilen *"Allah zikri yarattı"* anlamındaki إنّ الله خَلَقَ الذِّكْرَ hadisidir. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki Ahmed b. Hanbel söz konusu edilen hadisin art niyetli kimseler tarafından değiştirildiğini, doğrusunun إنّ الله كَتَبَ الذِّكْرَ olduğunu ifade ederek Mu'tezile'nin bu delilini de çürütmüş olmaktadır[171].

---

166 ez-Zuhrûf 43/3.

167 el-Fil 105/5.

168 el-Enbiyâ, 21/2.

169 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 140.

170 et-Taberî, Katâde'den yaptığı bir nakilde bu görüşü dile getirmektedir. Bkz. *Câmiu'l-beyân*, XVI, 222. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 140.

171 es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulû-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Mısır 1383/1964, II, 45. Mûtezile'nin ileri sürdüğü başka hadisler için bkz. age., II, 47.

Ahmed b. Hanbel'e imtihan esnasında takdim edilen bir diğer delil de, *"Allah Taâlâ hiçbir cennet, cehennem, gök ve yer yaratmamıştır ki, âyetü'l-kürsîden daha büyük olsun"* hadisidir. Onlara göre, bu hadisde yer alan *"yaratma"* fiili cennet, cehennem, gök ve yerle birlikte âyetü'l-kürsîyi de içerisine almaktadır. Âyetü'l-kürsînin yaratılmış olması da elbetteki, Kur'ân'ın yaratılması manasını ifade etmektedir[172].

Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü diğer delilleri çürüttüğü gibi bunu da kabul etmeyerek hadiste yer alan yaratma fiilinin âyetü'l-kürsîye teşmil edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu hadisde Allah'ın yüce bir kelâmı olarak zikredilen söz konusu âyetin, yaratıldığı ifade edilen varlıklardan daha büyük olduğu vurgulanmaktadır. Yani burada esasen dikkatlerin çekildiği husus, âyetü'l-kürsînin de diğer varlıklar gibi yaratılmış olması değil, onun konum itibariyle yaratılan bu varlıklardan daha yüce olduğudur. Tabii ki bu da, bahis konusu olan kelâmın yaratıldığına asla delil olmaz[173].

Böylece Mu'tezile âlimleri, bir taraftan kelâm sıfatının mahlûk olduğunu ispata çalışarak, diğer taraftan da bazı âyet ve hadisleri kendi görüşlerine uygun şekilde te'vil ederek, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini temellendirmeye gayret etmişlerdir. Ancak bütün bu gayretler ne Ehl-i sünnet âlimlerini ne de halkı iknaya yetmediği için Emevî halifesi Me'mûn'dan itibaren dört halife devrini kapsayacak şekilde bir *"mihnet"* (sıkıntı) dönemi başlatılarak insanlar bu fikri kabule zorlanmışlardır. Şimdi biraz da bu fikrin geçirdiği aşamalar üzerinde duralım.

C. Abbasiler Dönemi Halku'l-Kur'ân Faaliyetleri

1. Me'mûn Devri (198- 218)

Kaynakların belirttiğine göre halife Me'mûn, çeşitli ilimlere karşı sevgisi olan bir kimse idi, özellikle felsefî ilimlere karşı büyük meyli vardı. Bu hevesle kurmuş olduğu *"dâru'l-hikme"* de yu-

---

172 es-Sübkî, *Tabakât*, II, 46.

173 es-Sübkî, *Tabakât*, II, 46.

nan felsefesine dair kitapları tercüme ettirip Mu'tezile ve Cehmiyye'nin istifadesine sunuyordu[174]. Zaman zaman da çeşitli mezheplere mensup âlimler arasmda münazaralar tertip ettirerek onları izliyordu. Halifenin felesefeye olan bu büyük merakının neticesi olmalı ki, onu daha çok rasyonalist bir mezhep olan Mu'tezile'ye yaklaştırmıştı. Böylece Mu'tezile âlimlerinin halife üzerindeki tesirleri onu, 218/833 senesinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu resmen ilân etmeye sevketmiş, ardından da muhtelif vilayetlerdeki valilerine, fıkıhçıların ve hadisçilerin halku'l-Kur'ân konusunda imtihana tâbi tutulmaları emrini vermeye yöneltmiştir[175].

Halife Me'mûn'un bu konudaki ilk icraatını, Rum seferine çıktığı sırada Rakka'dan, yardımcısı İshak b. İbrahim'e yazdığı mektupla başlattığı anlaşılmaktadır. Halife yazmış olduğu bu mektubunda İshâk b. İbrahim'den bütün kadıları toplayarak onları, Kur'ân'ın mahlukiyeti hususunda imtihana çekmesini istemiştir[176]. Esasen halifenin böyle bir icraatla yapmak istediği şey, önce kadıları bu fikre ikna ederek işe resmiyet kazandırmaktı. Ancak hemen belirtelim ki bu iş hiç de öyle basit bir imtihanla geçiştirilmemiş, halifenin yardımcısına ard arda yazdığı mektuplarla imtihanlar birbirini takip etmiş ve sonuçta imtihana çekilenler çeşitli sıkıntılara hatta işkencelere maruz bırakılmışlardır. Bundan dolayıdır ki tarihte buna *"mihne olayı"* denilmiştir.

Halife Me'mûn yardımcısına yazdığı ikinci mektubunda da meşhur hadisçilerden yedi tanesinin seçilerek kendisine gönderilmesini ve imtihanı bizzat kendisinin yapacağını belirtmiştir[177]. Bu harekette de halife Me'mûn'un bağdat imtihanları başlamadan önce, imtihana tâbi tutulacak olanlara göz dağı vermek ve onların üzerinde manevi bir baskı kurmak gayesinin güdüldüğü açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü imtihanı ya-

---

174 el-Makrizî, *el-Hıtat*, Mısır 1324, IV, 183.

175 Koçyiğit, Talat, *münakaşalar*, s. 194.

176 Söz konusu mektupla ilgili geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-mülûk*, Kahire 1358, VII, 195-197.

177 et-Taberî, *Tarîh*, VII, 197; es-Sübkî, *Tabakât*, II, 39.

pacak olan halifenin bizâtihi kendisidir ve imtihan mahalli de, sefere çıkmış bir ordunun karargâh merkezidir. Bu bakımdan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ikrar etmekten kaçınacak bir hadiscinin, halifenin huzurunda ölüm korkusunun vereceği bir gevşeklikle ona tâbi olacağına ve istemeyerek de olsa halifenin görüşünü kabul edeceğine muhakkak nazarıyla bakılıyordu[178]. Nitekim es-Subkî'nin beyanına göre, imtihan için halifenin huzuruna gönderilen, Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/847), Muhammed b. Sa'd (ö. 230/814), Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî (ö. 246/860), Zubeyr b. Harb, İsmail b. Dâvûd, İsmail b. Ebî Mes'ûd ve Ebû Müslim gibi hadis âlimleri, öldürülme korkusuyla takiyye yaparak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir[179].

Halife Me'mûn bu olaydan sonra da İshak b. İbrahim'e üçüncü mektubunu göndererek hadis ve fıkıh âlimlerinin tamamını toplayıp imtihandan geçirmesini istemiştir. et-Taberî'nin verdiği listede meşhur muhaddis Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu 29 âlimin ismi yer almaktadır[180]. Ancak yardımcısının, imtihanın neticesini iletmesinden sonra halife ona, dördüncü mektubunu da yazarak, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabule yanaşmayanları yeniden imtihana tâbi tutup yine de kabul etmezlerse, ellerini bağlamak suretiyle karargâha göndermesini istemiştir. Ama ne yazık ki halifenin ömrü, elleri bağlı bir şekilde karargâha doğru yola çıkarılan bu insanları görmeye yetmemiştir[181].

2. Mu'tasım Devri (218 – 227)

Halife Me'mûn'un 218/833 senesinde ölümü üzerine hilâfet makamına geçen Mu'tasım zamanında da söz konusu imtihanlar devam ettirilmiş ve malesef bu dönem de insanların malûm sebepten dolayı sıkıntı çektiği bir dönem olma niteliğini korumuştur.

---

178 Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar,* s. 197.

179 es-Sübkî, *Tabakât,* II, 39.

180 Bkz. et-Taberî, *Târih,* VII, 200-201.

181 Bkz. et-Taberî, *Târih,* VII, 202 vd..

Mu'tasım devri özellikle Ahmed b. Hanbel için oldukça zor ve sıkıntılı günler getirmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, bu dönemde hapse atılan Ahmed b Hanbel tam 28 ay zindanda kalmış, bu süre içerisinde çok defa imtihana çekilmiş ve her imtihan sonrası kırbaçtan geçirilmiştir. Yediği kırbaçlar yüzünden sırtında beliren yaralar sebebiyle zaman zaman tedavi de gören büyük muhaddis halk için de bir üzüntü kaynağı olmuştur. Ancak 28. ayın sonuna gelindiğinde Ahmed b. Hanbel'in zindanda kırbaçlanarak öldürüldüğü haberi etrafa yayılmış, bunun üzerine halk sarayın önünde toplanmaya başlamıştı. Halkın, sarayın önünde toplandığını gören Mu'tasım, büyük bir fitnenin kopmasından korkarak onu serbest bırakmıştır[182]. Hicrî 219. senede Ahmed b. Hanbel'in serbest bırakılmasından sonra halife bu meseleyi askıya almış, böylece halk bu tarihten sonra onun halifeliğinin sonuna kadar geçen süre içerisinde rahat bir nefes alma imkânına kavuşmuştur.

3. Vâsık Devri (227 - 232)

Mu'tasım'dan sonra halifeliğe geçen Vâsık, Ahmed b. Ebî Duvâd'ın telkinleri sonucunda halku'l-Kur'ân konusunu yeniden gündeme getirerek âlimlerin imtihana çekilmeleri hususunda emir çıkartmıştır. Kaynakların ifadesine göre Vâsık, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri sadece zindanlara atmakla kalmamış, bu fikre karşı çıkanları öldürecek kadar ileri gitmiştir. Hatta rivâyet edildiğine göre Kur'ân'ın mahluk olmadığını ısrarla savunan Ahmed b. Nasr'ın boynunu bizzat kendi elleriyle vurmuştur[183]. Bundan başka Vâsık döneminde zindanda işkence sonucu ölen bazı âlimlerden de söz edilmektedir ki, kaynakların bu konuda zikrettikleri isimlerden biri, Nuaym b. Hammâd (ö. 229/ 835)[184] diğeri de, Ebû Ya'kûb el-Buveytî (ö. 231/845)'dir[185].

---

182 Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 206-209.

183 Bkz. et-Taberî, *Târih*, VII, 326-330.

184 ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, Haydarabâd 1375/1955, I, 419.

185 İbn hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, Kahire 1367/1948, VI, 62.

4. Mütevekkil Devri (232 - 247)

Halife Vâsık'tan sonra yerine geçen Mütevekkil, hilâfetinin ikinci senesinde (234/848) Kur'ân hakkındaki tartışmalara son vererek Kur'ân' ın mahlûk olduğu görüşünü de yasaklamıştır[186]. Böylece Me'mûn'un başlattığı ve tarihte *"mihne olayı"* diye bilinen söz konusu mesele resmî manada yaklaşık 16 sene devam ettikten sonra Mütevekkil'in halifeliği zamanında son bulmuş oldu. Bu bakımdan halife Mütevekkil dönemi Ehl-i sünnet'in zafere ulaştığı, dinî inançlarını felsefî görüşlerle birleştirerek kurmuş oldukları mezheplerini devlet sultasıyla sağlamlaştırmak isteyen Mu'tezile kelâmcılarının ise hezimete uğradığı bir dönem olmuştur[187].

D. Halku'l-Kur'ân'ın Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Etkisi

İnsanlara çok büyük sıkıntı ve ızdırap veren, bu arada bazı âlimlerin de ölümlerine yol açan halku'l-Kur'ân meselesi, zamanla hadislerin ve isnadların zayıflıkla ithâmına yol açan cerh ve ta'dil sebeplerinden biri haline gelmiştir. Öyle ki âlimler, muhaddisler, kadılar, sağlam sika râviler halku'l-Kur'ân meselesinde görüşünü açıklamadığı yahut ifrat ve tefride düşmeden hakikati söylediği için cerhedilmiştir. Bir taraftan da bu mesele, birtakım insanların düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzce kullandıkları bir intikam ve iftira vasıtası haline de getirilmiştir. Şöyle ki halkın itimadına mazhar olan herhangi bir âlime kızan bir kimse, onun *"Kur'ân mahluktur"* dediğini ileri sürmek suretiyle itibarına gölge düşürebilmiştir. Hatta bazen bu ithâm öylesine geniş tutulmuştur ki, zamanla meşhur muhaddis el-Buhârî (ö. 256/869), Yahyâ b. Ma'în (ö. 250/864), Ali b. el-Medinî (ö. 234/848), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) ve Zubeyr b. Harb (ö. 234/848) gibi değerli bilginleri de içerisine almıştır[188]. Meselâ,

---

[186] es-Sübkî, *Tabakât,* II, 54.

[187] Bkz. Koçyigit, Talat, *Münakaşalar,* s. 214.

[188] Ebû Ğudde, *"Halk-ı Kur'ân Meselesi",* (trc. Mücteba Uğur), AÜİFDer., Ankara 1975, sy., XX, s. 311.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî büyük muhaddis el-Buhâri ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "el-Buhârî, hicrî 250 senesinde Rey şehrine geldi. Babam (Ebû Hâtim er-Râzî) ve Ebû Zur'a er-Râzî, ondan semâ yoluyla hadis rivâyet ediyorlardı. Ancak Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhlî'nin, Buhârî hakkında 'O, bizim yanımızda Kur'ân-ı Kerim'in lafız yönüyle mahlûk olduğunu söylemiştir' şeklindeki haberini duyunca her ikisi de onun hadislerini terkettiler"[189].

İbn Ebî Hâtim er-Râzî ayrıca, el-Buhârî'nin kendisinden üç yüzden fazla hadis rivâyet etmiş olduğu Ali b. el-Medînî'yi de el-Cerh ve Ta'dil kitabında zikrederek, söz konusu mesele ile ilgili görüşü sebebiyle Ebû Zur'a er-Râzî'nin ondan da hadis rivâyetini kestiğini nakletmektedir[190].

Sözü daha fazla uzatmadan sonuç olarak şunu ifade edelim ki, halku'l-Kur'ân olayı, bir asra yakın bir süre içerisinde insanların zihinlerini şöyle veya böyle meşgul edip, halife Me'mûn ile başlayan ve 16 sene devam eden bir dönemin yalnızca acı ve ızdıraplarıyla kalmamış, bir takım asılsız ithâmlara da zemin hazırlamak suretiyle el-Buhârî gibi en güvenilir bir muhaddisin bile -Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından tasvip görmese de- cerhedilmesine yol açmıştır. Böylece halku'l-Kur'ân olayının sözlü tahribatı yanında daha sonraki asırlara ulaşacak yazılı tahribatı da bizzat o dönemde ortaya çıkmıştır.

E. Halku'l-Kur'ân'la İlgili Ehl-i Sünnet'in Görüşü

Konuyla ilgili bilgilere geçmeden önce şunu hemen belirtelim ki, sünnî âlimler Kur'ân'ın mahlukiyeti konusunda iki temel yaklaşım içerisine girmişlerdir. Bunlardan biri Ahmed b. Hanbel, Selefiyyenin büyük çoğunluğu ve bazı Mâturidi bilginlerinin ileri sürdüğü bir görüştür ki bu anlayışa göre Kur'ân hem lafzı hem de mana itibariyle Allah'ın zâtıyla kaim olup

---

189 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarabâd, 1361/1942, III, 191.

190 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 194.

kadîmdir. Yani Kur'ân Allah'ın kelâmıdır; dolayısıyla ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılsın isterse telaffuz edilsin mahlûk değildir. Böyle olduğu içindir ki, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirmektedir[191]. Çünkü Kur'ân sadece manalardan veya sadece lafızlardan değil, lafızların ve manaların hepsinden ibarettir. Bir başka deyişle Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mananın lafza büründürülmüş şekli ve ibâresi değil hem lafız hem de mana itibariyle Allah'ın zâtıyla kaim gerçek kelâmıdır. Bu yüzden lafız ve mana ayırımı yapılmadan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu kabul edilmelidir. Zaten kelâmdan anlaşılan mana da budur. Kur'ân Allah kelâmı olarak kabul edildiği ve Allah'ın kelâm sıfatı benimsendiği takdirde de tabiatıyla onun harflerinin zât-ı ilâhiye ile kaim olması bunun kaçınılmaz bir sonucu olur. Şu halde kelâm Allah'ın zâtında mevcut bir mana yani kelâm-ı nefsî değildir. Harf ve sesten yoksun olan bir kelâm düşünülemeyeceğine göre zât ile kaim manadan ibaret bir kelâm-ı nefsî fikri Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz, aksine O'nun kelâm sıfatından mahrum bulunduğunu gösterir. Kısacası, Kur'ân'ın hem manasının hem de lafzının mahlûk olmadığını ileri süren bu görüş sahipleri, onun insanlar tarafından telaffuz edilip, okunmasını ve yazılmasını mahlûk olarak telakki etmişlerdir[192].

Sünni ulemânın ortaya atmış olduğu ikinci görüşe göre de Kur'ân'm mahlûk olup olmadığı konusunda asıl belirleyici olan, onun lafız ve manasının birbirinden ayrılmasıdır. Bu görüş hicrî dördüncü asırda yaşayan büyük sünnî kelâmcı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 330/941) tarafından sistematize edilmiştir. Kısaca şöyledir: Kelâmullah *"kelâm-ı nefsî"* ve *"kelâm-ı lafzî"* olmak üzere iki kısma ayrılır. Kelâm-ı nefsî kadîmdir, çünkü o ezeli olan kelâm sıfatının bir tecellisidir. Kelâm-ı lafzî ise, hâdistir yani mahlûk-

191 el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât,* (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, I, 385-387, 391.

192 Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA.*, İstanbul 1997, XV, 373.

tur. Çünkü bu kelâm da onu okuyan kimsenin ağzından ses halinde çıkan telaffuzdur[193]. Buna göre denilebilir ki Kur'ân'm Allah'ın zâtı ile kaim bulunan manası yani lafızlardan soyutlanmış olan aslı ezeli, lafızları ise mahlûktur. Zira, aslında tek olan ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, nehiy ve haber gibi adlar alan bu ezeli mana gerçek anlamda bir kelam sıfatıdır. Böyle olduğu içindir ki Allah'ın zâtı ile kaim sıfatların, yaratılmışlıkla nitelendirilmek suretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Bu yüzden manası yani aslı itibariyle Kur'ân mahlûktur demek küfrü gerektirmektedir[194]. Halbuki Kur'ân lafızlarının mahlûk olduğunu söylemede bir sakınca yoktur. Çünkü Allah'ın zâtı ile kaim olmayan Kur'ân lafızları önce Levh-i mahfuz'da, daha sonra Cebrâil'de ve ardından da Hz. Peygamber'in kalbinde yaratılmıştır[195]. Ayrıca lafız beşere ait bir faaliyetin içinde yer almaktadır. İnsanın bu nevi faaliyetleri de bilindiği gibi mahlûktur. Yani Kur'ân'ı ezberleyen ve okuyan insanın ağzından çıkan sözlü kelâm ve belleğinde yer alan zihinsel tasavvurlar mahlûk olduğu gibi, onu yazan insanın kullanmış olduğu mürekkep, kâğıt ve yazı da söz konusu kelâmın birer unsuru olarak mahlûktur. Nitekim el-Kevserî'nin dediğine göre, İmam Ebû Hanife de Allah'a ait sıfatları ezeli, ancak yaratıklara ait olanları mahlûk olarak görmektedir. Tabiatıyla bu sıfatlardan biri olan *"kelâm"* da Allah'a ait oluşu itibariyle ezelidir ve yalnızca O'na mahsus bir sıfattır. Dolayısıyla söz konusu sıfatın bir tecellisi olan manalar da Kur'ân'ın mahlûk olmadığını sadece onu okuyanların dillerindeki ses, ezberleyenlerin hâfızalarındaki zihnî tasavvurlar ve Mushaflardaki yazılar itibariyle mahlûk olduğunu gösterir. Tıpkı onu ezberleyenlerin mahlûk olması gibi...[196].

---

193 Bkz. Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi,* s. 233.

194 el-Beyhakî, *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât,* (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, I, 388.

195 el-Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd,* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 58.

196 el-Kevserî, *Te'nîbu'l-hatîb,* s. 53.

Görüldüğü gibi sünni âlimler Kur'ân lafızlarının mahlûk olup olmadığı konusuyla ilgili farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi selefi çizgide olanların büyük çoğunluğu ile bazı Mâtüridiler Kur'ân'ın lafzını manasından ayırmayıp her ikisini de ezeli kabul ederken, İmam Ebû Hanîfe'nin başını çektiği diğer sünni âlimler lafzı ayrı bir kategoriye koyarak manayı ezeli, lafzı hâdis olarak nitelendirmektedirler. Bizim kanaatimize göre de Kur'ân'ın mahlûkiyeti konusunda lafzı manadan ayrı düşünmek daha isabetli görünmektedir. Çünkü lafız, manayı taşıyan kalıptır ve onda asıl olan telaffuzdur. Telaffuz da el-Buhârî'nin dediği gibi fiil demektir[197]. İnsanın fiilleri mahlûk olduğuna göre telaffuzu da mahlûktur. Telaffuz mahlûk olunca lafızlar da tabiatıyla mahlûk sayılmalıdır.

İşte hem naslara uygunluk hem de mantıksal açıdan Mu'tezile'nin görüşü karşısında çok daha tutarlı olan Ehl-i sünnet'in bu yaklaşımı, halife Mütevekkil tarafmdan kavranılmış olacak ki, uzun bir süre gündemde tutulmuş olmasına rağmen netice itibariyle Kur'ân'ın mahlûkiyeti fikrinden vazgeçilip sünni ulemânın anlayışına geri dönülmüştür. Böylece denilebilir ki Mu'tezile kelâmcıları, Ca'd b. Dirhem'in ortaya attığı *"halku'l-Kur'ân"* meselesini ele alıp sistematize etmeye çalışmalarından dolayı Abbasi halifelerinden Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık da bu meseleyi devletin resmi ideolojisi haline getirerek halkı kabule zorladıkları için hata yapmışlardır. Çünkü bu düşünce insanların zihinlerini boş yere meşgul etmiş; hiçbir yarar sağlamadığı gibi pekçok insanın sıkıntı çekmesine, bazılarının da hayatlarını kaybetmesine yol açmıştır. Bu yüzdendir ki, halku'l-Kur'ân tartışmalarının sürüp gittiği yaklaşık çeyrek asırlık bir süreye "mihne dönemi" denilmiştir. Bu dönemde hem İslâm hem de Müslümanlar zarar görmüşlerdir. O yüzden söz konusu dönem Müslümanlar açısından kayıp bir dönemdir.

---

[197] el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, Hindistan, 1306, s. 73.

IV. KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ MESELESİ

A. Tercüme Kavramı

Kur'ân'ın tercümesi meselesine geçmeden önce "tercüme" kelimesi hakkında bazı genel bilgiler vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bunun için önce onun etimolojisi sonra da anlamları üzerinde duracağız.

1. Etimolojisi

Tercüme kelimesinin etimolojisi konusunda iki farklı görüş vardır. Birisi, Arap filologlarının ekserisinin kabul ettiği "tercüme" kelimesinin kök itibariyle dört harfli (rubâî) fiilinden[198], diğeri de el-Cevherî (ö. 393/1003)'nin ortaya atıp İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un da benimsediği üç harfli (sülâsi) bir fiilden geldiği görüşüdür[199]. İkinci görüş sahiplerine göre söz konusu kelimede yer alan "te" harfi zâittir.

Arap filologları arasında "tercüme" kelimesinin fiil veya masdar olarak kullanımında da ihtilaf vardır. Bu ihtilaflar, kelimenin "tercüme" ve "terceme" şeklindeki telaffuzunda kendini göstermektedir. Ancak Arapçada daha çok "terceme" tarzı kullanılmaktadır ve bazı türk müellifleri de eserlerinde bu tarz kullanıma itibar etmişlerdir. Bununla beraber son dönemlerde "tercüme" şekli de kullanılır olmuştur[200].

2. Anlamı

Tercüme kelimesi sözlükte, bir kelâmı bir dilden bir başka dile çevirmek, bir sözü diğer bir dilde tefsir ve beyân etmek, bir lafzı, kendisinin yerini tutacak bir lafızla değiştirmek gibi manalara gelmektedir[201].

---

198 et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 587.

199 el-Cevherî, *es-Sıhah*, Bulak 1292, II, 7288; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XII, 66.

200 Geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996, s. 56-57.

201 el-Cevherî, *es-Sıhah*, II, 288; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XII, 66 vd; Okiç, M., Tayyib, *Hadiste Tercüman*, AÜİFDer., Ankara 1967, sy., XIV, s. 31.

Tercüme bir kimsenin hayatını anlatması manasını da ifade eder. Türkçede kullandığımız *"terceme-i hal"* ya da *"hal tercümesi"* bu anlamdadır.

Ayrıca bir sözü, ondan haberi olmayan bir kimseye ulaştırmak yahut bir sözü söylendiği dilde tefsir etmek de tercemü sözcüğü ile ifade edilmektedir[202].

Tercüme kelimesine verilen anlamlardan biri de, maksadın açık ve net bir şekilde anlaşılmasını temin etmek için bir sözü, kendi dilinden başka bir dile çevirip açıklamak demektir[203].

Tercüme lafzının terim anlamı da, bir kelâmın manasını diğer bir lisanda dengi bir tâbirle aynen ifade etmek demektir[204]. Tabiatıyla sözü bir dilden diğer bir dile nakletmek de, o sözün anlamını diğer dildeki kelimelerle ortaya koymaktan ibarettir. Elbetteki bu durumda da tercüme edilecek dildeki lafızların manalarına bağlı kalmak gerekmektedir. Aksi halde mükemmel bir tercümeden söz etmek mümkün olmayacaktır.

B. Tercüme İle Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar

1. Tefsir

Tefsir kelimesi, *"fesr"* veya taklip tarikiyle *"sefr"* kökünden gelen *"tef'îl"* vezninde bir masdardır. *"Fesr"*, sözlükte bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve üzeri örtülü bir şeyi açmak gibi manalara gelmektedir. İfade ettiği bu manalardan dolayı herhangi bir hastalığı teşhis için yapılan tahlile de *"fesr"* denilmektedir[205].

---

202 Nitekim Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) hakkında kullanılan *"tercümânu'l-Kur'ân"* ünvanı da bu anlamdadır. Geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* I, 23; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 216; Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi,* s. 59-61.

203 Geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* I, 23; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* s. 216; Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi,* İstanbul 1996, s. 59-61.

204 Elmalılı, *Hak Dini,* (Mukaddime), I, 9.

205 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* IV, 369; el-Cevherî, *es-Sıhah,* II, 781; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs,* III, 470. .

Tefsir kelimesinin taklib tarikiyle türediği iddia edilen *"sefr"* masdarı da, Araplar arasında kapalı birşeyi açmak, aydınlatmak ve ortaya çıkarmak gibi manalarda kullanılmaktadır[206]. Bundan dolayıdır ki kadın yüzünü açtığında Araplar (سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا) derler[207].

Tûfi (ö. 716/1312)'ye göre tefsir masdarı, *"parçalara ayırmak, çözmek"* mânâsına da gelir. Zira Arapların kullandığı (فَسَرْتُ النُّورَةَ) *"kireci çözdüm"* ifadesi, faydalı hale getirmek amacıyla üzerine su dökerek onu cüzlerine ayırdım demektir. Bu da tefsir eyleminin gerçekleşmesi için tıpkı kirecin parçalara ayrılması gibi âyetlerin de cüzlere ayrılmasını gerektirir ki, işte bu faaliyetin adı da esasen tefsirdir[208].

Burada zikrettiğimiz söz konusu iki kelimenin anlam bakımından benzerlikler taşıması ve Arap dilinde mevcut olan "taklib sanatı" göz önüne alınacak olursa *"tefsir"* kelimesinin bu iki kökten de türediği ileri sürülebilir. Durum böyle olmakla beraber Emin el-Hûlî, *"fesr"* veya *"sefr"* masdarlarının her ikisinde de keşfetmek, ortaya çıkarmak anlamı vardır; ancak *"sefr"* kelimesinde maddî zâhiri bir keşf, *"fesr"* sözcüğünde ise manevi bir keşf söz konusudur, diyerek mana ile ilgili olması bakımından *"tefsir"* lafzının *"fesr"* den türemiş olduğunu ileri sürmektedir[209].

Tefsir kelimesi terim olarak ise, müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir şeklinde tarif edilmiştir[210]. Bir ilim olarak ele alındığı zaman da tefsir, insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nisbetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'ân metninin içerdiği manaları ortaya koymak[211] demektir.

---

206 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IV, 369; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147.

207 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147.

208 Bkz. Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdulkadir Hüseyn), Kahire 1977, s. 1-2.

209 el-Hûlî, Emin, *et-Tefsîr ma'âlimu hayâtihi ve menhecuhu'l-yevm*, Mısır 1944, s. 5.

210 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IV, 369; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, III, 170.

211 ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 471; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 15.

2. Te'vîl

Te'vil kelimesi, sözlük manası itibariyle aslına dönmek anlamına gelen (أول) kökünden (تفعيل) vezninde masdar olup, döndürmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak demektir[212]. Bu kelime, Kur'ân bütünlüğü içerisinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca bir lafzın manasım belirleyip takdir ve tefsir etmek manalarını da ifade etmektedir[213].

Te'vîl terim olarak ise, bir nassı muhtemel manalarından birine hamletmek veya meşru bir sebepten dolayı bir âyeti yahut bir lafzı zâhirine uygun manalardan biriyle açıklamak diye tarif edilebilir[214].

Lafzî ve terim anlamı itibariyle ortaya konan sonuçlardan anlaşıldığına göre te'vil esasen bir delile dayanarak kelâmı zâhir manasmdan alıp içsel anlamlarından birine döndürme ameliyesidir. Bu manada te'vil, kelâmın anlam yelpazesi dışında gerçekleştirilen bir hakikat olmayıp, aksine onun mana çerçevesi içinde yapılan bir faaliyetten ibarettir. Ancak bu çerçeve bazen maksada yakın bazen de uzak kalmaktadır. Tabii ki, esas olan yapılan te'vîlin Yüce Allah'ın metinde kastettiği maksadın dışına taşmamasıdır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'ân nasları için doğru ve makbûl bir te'vilden bahsetmek için yapılacak te'vîlin şartlarına uygun olması lazımdır. İşte bu durumda, (1) Te'vile esas olan mananın, mecâz yoluyla da olsa lafzm kendisine delâlet ettiği manalardan olması, (2) Yapılan te'vilin, manası açık olan bir nassa ters düşmemesi, (3) Herhangi bir lafzın ilk anda akla gelen zâhirî anlamından başka manada yorumlanmasına imkân tanıyan şer'i bir delile dayanması[215] gibi şartlar aranmalıdır.

---

212 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, "evl" md; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 31; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1304-1305, III, 1160.

213 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 32; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 1160; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 89; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 4.

214 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150; el-Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr*, s. 51.

215 Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh*, Küveyt 1983, s. 164; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-fıkh*, İstanbul ts., s. 135-136.

3. Meâl

Söz konusu kelime de te'vil kavramı gibi aynı şekilde *"evl"* kökünden türemiş mimli masdar ya da bir şeyin varacağı yer ve gaye manasında ism-i mekândır. Sözlükte bir şeyin özü, hülasası ve âkıbeti anlamına geldiği gibi, eksik bırakmak manasını da taşımaktadır[216]. Bu sözcük de terim olarak bir sözün manasını her yönüyle değil de, biraz noksanıyla ifade etmek demektir[217].

Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki Kur'ân, hem lafız hem de mana yönüyle Allah kelâmı olduğundan, onun tam olarak tercümesini yapmak mümkün değildir. Yani insan bütün gücünü ortaya koyarak Kur'ân'ı, tefsir-i tercüme yoluyla başka dillere çevirse de, bu hiçbir zaman onun bütün mana ve maksatlarını mükemmel şekilde ortaya koyacak bir tercüme olarak nitelendirilemez. Bu sebepledir ki söz konusu imkânsızlık nedeniyle yapılan Kur'ân tercümelerine, *"tercüme"* denilmekten çekinilmiş, onun yerine daha ılımlı ve yapılan işin mahiyetine daha uygun olan *"meâl"* kelimesi kullanılmıştır. Çünkü bu kelime, yukarıda da belirtildiği gibi eksik ve hatalı tercüme anlamını ifade etmektedir. Kur'ân'ın ifade ettiği bütün manaları tercüme etmenin imkânsızlığı düşünülürse,*"meâl"* kavramının kullanım itibariyle ne derece isabetli olduğu kolayca görülebilir.

Ancak bazı meâl yazarları söz konusu hassasiyeti göstermeyip yaptıkları meâllere "tercüme" adını vermektedirler. Şayet bu bir iddianın sonucu ise bunun isabetli olduğunu ifade etmek mümkün değildir.

C. Tercüme Çeşitleri

İlâhî kelâmın manasının nasıl ve ne şekilde başka bir dile nakledileceği konusu, karşımıza farklı tercüme çeşitlerini çıkarmaktadır. İslâm âlimlerine göre iki çeşit tercüme vardır. Bunlardan biri

---

216 Elmalılı, *Hak Dini,* (Mukaddime), I, 330.

217 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* I, 33.

Lafzî (harfî) diğeri de tefsirî tercümedir. Kur'ân-ı Kerim'i bu tercüme çeşitlerinin hangisiyle daha kolay tercüme etme imkânının bulunduğunu gösterebilmek için bunlar üzerinde kısaca durmamız gerekecektir.

1. Lafzî Tercüme

Lafzî (harfî) tercüme, nazmında ve tertibinde aslına benzemesi gözetilen tercümedir[218]. Bu tercüme, tercüme edilecek metindeki her kelimenin birer birer ele alınıp, onların yerine geçebilecek diğer dildeki lafızların her yönden gözden geçirilerek yerine konulması şeklinde yapılan bir tercümedir. Bu yüzden çoğunlukla bu tür bir tercüme, asıl metnin anlamını çok zor aksettirebilir[219]. Bu tercüme tarzı her ne kadar bilimsel eserlerde pratik gibi görünürse de, edebî eserlerde özellikle Kur'ân-ı Kerim'de kullanımı son derece güç hatta bazen imkânsızdır. Mesela, إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (el-Hicr 15/9) âyeti, *"Şüphesiz o Kur'ân'ı biz indirdik, muhakkak onu yine biz koruyacağız"* şeklinde tercüme edilir. Halbuki bu âyetteki وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ cümlesinde 4 tane te'kit unsuru vardır. Bunlar: (1) "ان" (inne), (2) "لَهُ" (lehû) mef'ûlünün "لَحَافِظُونَ" fiili üzerine takaddümü, (3) "حَافِظُونَ" (hâfızûn) kelimesine bitişen "ل" (lâm) (4) cümlenin isim cümlesi olarak zikredilmiş olmasıdır. Bu tercüme tarzı dikkate alındığında aslında söz konusu âyeti, *"Şüphesiz, muhakkak surette, elbette Kur'ân'ı biz kesin olarak koruyacağız"* şeklinde tercüme etmek gerekmektedir. Ancak bu da aslın vecizliği karşısında hiç de ona uygun bir tercüme olmayacaktır. Kaldı ki Kur'ân'da lafzî tercüme tarzı ile çevrilmesi hiç mümkün olmayan âyetler de bulunmaktadır[220]. Bundan dolayı diyebiliriz ki, Allah'ın mûciz bir kelâmı olan Kur'ân'ı, belâgat, fesâhat, i'câz ve üslûbuyla başka bir dile lafzî tercüme tarzı ile tercüme etmek

---

218 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 23.

219 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 217.

220 Birden çok anlamlı âyetler bu husus için örnek teşkil etmektedirler. Bkz. es-Sâffât 37/93; el-Kalem 68/20.

mümkün görünmemektedir[221]. Çünkü Kur'ân'ın nazım ve mana bakımından sahip olduğu eşsizlik, bu tercüme tarzıyla ifade edilemez. Ayrıca Arap diline mahsus bir takım edatlar ve harflerin yer aldığı bazı anlatım tarzları vardır ki, bunları lafzî tercüme ile bir başka dile çevirmek de pek mümkün değildir. Şu da unutulmamalıdır ki, Kur'ân'a önemli ölçüde bir anlam zenginliği katan kırâat farklılıkları, söz konusu tercüme şekliyle ortaya konulamaz. O halde özellikle Kur'ân metnini bir başka lisana çevirirken lafzî tercüme yapma gibi bir hataya düşmemek gerekmektedir.

2. Tefsirî Tercüme

Asıl dildeki kelimelerin tertibine ve nazmına bağlı kalmaksızın herhangi bir sözün anlammı bazı şerh ve izahlarla başka bir dile nakletmeye tefsiri tercüme denilir. Bu tercümede önemli olan, tercüme edilecek metindeki anlam ve maksatların güzel bir şekilde ifade edilebilmesidir. Yani harfi tercümenin esas niteliği sayılan *"nazmında ve tertibinde asla benzeme"* özelliği bu tefsir tarzında söz konusu edilmemektedir. Bundan dolayı denilebilir ki tefsiri tercüme, harfi tercüme gibi zor bir tercüme değildir. İşte bu özelliğinden dolayıdır ki günümüz tercümelerinde daha çok tefsiri tercümeye itimat edilmekte ve bu tercüme tarzı daha üstün tutulmaktadır[222]. Burada tercümesi söz konusu olan metin eğer Kur'ân metni olursa, elbetteki onun için de yalnız tefsiri tercüme tarzı önerilebilir. Çünkü Kur'ân'ın pekçok harfi, edâtı, kelimesi çeşitli manalara gelmektedir. Yine Kur'ân'da pekçok edebî sanat vardır. Bunlarla bazen aslî manadan başka anlamlar da kastedilmiş olabilir. Ayrıca onda değişik kırâat vecihleri ve bazen bunlardan kaynaklanan farklı anlamlar da söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla bunları harfi tercümeyle nakletmek pek mümkün değildir. Çünkü bu tercüme şeklinin edebî değeri olmayan, sıradan eserler için bile imkânsız denecek kadar zor

---

221 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi*, s. 240 vd.

222 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 217.

olduğu itiraf edilmiştir. Meselâ, Hindistan'ın meşhur Brahman şâiri Rabindranath Tagore'un Mısır'a yapmış olduğu bir seyahat esnasında ingilizce yazdığı eserler dışında Hinduca yazdığı kitaplarını da ingilizceye tercüme etmesini isteyenlere verdiği şu cevap bu itirafın açık bir delilidir: "Hinduca yazdığım eserler, kendi fikirlerimi içermiş olsalar bile, ben onları ingilizceye tercüme etmekten âcizim. Zira bu tercümede ingiliz dili, Hinduca için elverişli bir dil değildir"[223].

Bu itiraftan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. Bir insan çok iyi bildiği iki dilden biri ile ifade ettiği şahsî fikirlerini diğer dile çevirmekte zorluk çekiyorsa, başkalarına ait düşünceleri, bir başka lisana aktarmakta bundan daha fazla güçlük içine düşebilir. Bir de tercümesi yapılacak eser, Kur'ân gibi kelâmî yapısı itibariyle insan gücünü aşan bir eser olursa, işin ne kadar zor olduğu kendiliğinden anlaşılmış olur[224]. Bütün bu zorluklarına rağmen Kur'ân, elbetteki tercüme edilebilir, ancak bu tercümeyi tefsiri tercümeden başka bir tarz ile gerçekleştirmek pek mümkün görünmemektedir. Bu noktada şunu da unutmamak gerekir ki, şayet bir mütercim edebî bir metni tercüme ediyorsa edebiyattan anlaması, felsefî bir metni tercüme ediyorsa felsefî bir alt yapıya sahip olması gerekmektedir. Hal böyle olunca artık bu durumda Kur'ân-ı Kerîm'i tercüme etmeye kalkışan bir kimsenin ne gibi ilim ve kabiliyetlerle donanmış olması gerektiğini, Kur'ân'ın edebî ve belâğî özelliklerini göz önünde bulundurarak düşünmek lazımdır.

D. Kur'ân'ın Tercümesiyle İlgili Yaklaşımlar

Kur'ân'ı tercüme etmenin gerekli olup olmaması meselesi, ilk dönemlerden beri üzerinde tartışılan konulardan biridir. Bu konuda görüş beyân edenlerden bir kısmı, Kur'ân'ı tercümenin tahrif ve tebdile sebebiyet vereceği düşüncesiyle böyle bir yola

---

223 Okiç, M. Tayyib, *Hadisde Tercüme*, s. 27.

224 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 218-219.

gidilmemesini, hatta onun Arapça olarak indirilmesinin Allah'ın bir muradı olması sebebiyle esasen buna ihtiyacın da bulunmadığını ileri sürerken bir kısmı da, Allah tarafından bütün insanlığa gönderilen bu kitabın tercüme edilmesinin zaruri olduğunu savunmuştur. Tercümenin zaruri olduğu fikrini benimseyenlere göre Kur'ân hem mana hem de lafız yönüyle mu'cizedir ve bu mu'cize kitabı başka dillere çevirmenin zorluğu da ortadadır. Hatta tercüme edilse bile, birtakım özelliklerinin zâyi olmasından dolayı Kur'ân' ın bundan zarar göreceği de muhakkaktır. Ancak bütün bunlara rağmen, onun insanlığa ulaştırılıp mana ve maksadının anlaşılmasını sağlamada da büyük faydalar vardır. İşte burada kanaatimize göre şu husus belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Kur'ân tercüme edildiği zaman sonuç itibariyle bu tercümenin sağlayacağı faydalar mı, yoksa tercüme edilirken yapılan hata ve kusurlardan doğacak zararlar mı daha fazladır. Öyle anlaşılıyor ki ister tercüme ile ilgili naslar hakkında yapılan yorumlar, isterse aklın delâleti bu noktada farklı sonuçlar ortaya koyacağı için, elbetteki o durumda karşımıza muhalif görüşler çıkacaktır. Nitekim yukarıda anlatmaya çalıştığımız söz konusu özellik de bu konuda birbirinin zıddı iki görüşü gündeme getirmiştir. Bu görüşlerden birine göre Kur'ân'ı tercüme etmek gereksiz, diğerine göre de gereklidir. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

1. Tercümeyi Gereksiz Görenler

Kur'ân'ın başka bir dile tercüme edilmesini gerekli görmeyenler konuyu bazı farklı noktalardan ele alarak gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Bu gerekçeleri şöyle sıralamak mümkündür.

(1) Kur'ân'ı aslına uygun bir şekilde tercüme edebilmek için tüm dinî ilimler yanında sosyal ve fen bilimleri konusunda da derin bilgiye sahip olmak gerekmektedir. Bu meyanda tercüme tekniklerinin, bu ilmin kural ve kâidelerinin, Kur'ân'ın diliyle beraber çevirinin yapılacağı dilin de çok iyi bilinmesi icap et-

mektedir. Ayrıca tercüme yapacak kimsenin geniş bir sanat anlayışına, edebî zevk ve estetiğe daha da önemlisi doğuştan gelen birtakım yeteneklere sahip olması lazımdır. Oysa ki bugün Kur'ân'ı tercüme edenlerin büyük çoğunluğu bu vasıflardan yoksun gözükmektedirler. Bu yüzden yapılan tercümeler eksik ve hatalarla doludur. O halde böyle bir şeye sebebiyet vermemek için Kur'ân'ı tercüme etmeye kalkışanlara engel olmak Müslümanlar üzerine terettüp eden bir görevdir[225].

(2) İncil nasıl tercüme edildiği için tahrif ve tebdile uğramışsa, Kur'ân da tercüme neticesinde böyle bir âkıbetle karşı karşıya kalabilir. Onun için Kur'ân'ı bu muhtemel tehlikeden uzak tutmak bir kulluk görevidir[226].

(3) Kur'ân gerek ilk muhatabı olan Arap toplumuna, gerekse kıyâmete kadar tüm insanlara, onun benzeri bir eser vücûda getirmeleri konusunda meydan okumuş; fakat ne o gün ne de ondan sonraki zamanlarda hiçbir kimse onun en küçük sûresine bir nazîre yapabilmiş değildir. Bu tabii ki onun her şeyi ile mu'cize bir kitap olmasından dolayıdır. Eğer Kur'ân tercüme edilirse onun en önemli husûsiyeti olan bu mu'cizevî yönü kaybolur[227] ve bunun sonucunda da belâğat ve fesâhatı ortadan kalkarak beşerî alana indirgenen bir kitap durumuna düşürülür.

(4) Kur'ân'ın tercümesini câiz görenleri oldukça sert bir dille eleştiren Reşid Rızâ, İslâm dininin ayakta kalmasını ve Müslümanlar arasında birliğin korunmasını, Kur'ân'ın Arapça aslı üzere bırakılmasına bağlamaktadır. Ona göre Müslümanların birlik ve beraberliğe büyük çapta ihtiyaçları vardır. Çünkü onların kalkınmaları ancak bununla mümkündür. Bu da ancak Kur'ân diline bağlı kalmakla gerçekleştirilebilir[228].

---

225 ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 134-135.

226 el-Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Târîhu tevsîki nassi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımeşk, 1397/1987.

227 İbnu'l-Hatîb, *el-Furkân*, Beyrut ts., s. 228.

228 Reşid Rızâ, *el-Menâr*, Kahire 1373, IX, 296-297.

2. Tercümeyi Gerekli Görenler

Kur'ân'ın tercüme edilmesi gereğine inananlar, onu gereksiz görenler gibi bir takım deliller ileri sürmektedirler. Bu delilleri naklî ve aklî deliller olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür.

a. Naklî Deliller

(1) Kur'ân'da *"Ey insanlar!"* diye başlayan pekçok âyette[229], ayrıca يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan Rabbinin elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphesiz Allah inkârcı kavmi doğru yola iletmez"*[230] âyetinde yer alan *"Allah seni insanlardan koruyacaktır"* ifadesinde onun evrensel bir kitap olduğu açıkça beyan edilmektedir. Bu hitap tarzları da direkt olarak Kur'ân'ın bütün insanlığı ilgilendirdiğinin, dolaylı olarak da onun tüm dillere tercüme edilmesi gerektiğinin apaçık birer delilidir.

(2) Kur'ân'm inançsızlığa mazeret imkânı tanımaması da tercüme edilmesinin bir başka delilidir. Zira, وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللّٰهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ ءَايَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ *"O Kur'ân'ı biz indirdik ki, kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi; bize birşey indirilmedi. Biz ise onların okumasından habersizdik (onların bilgilerine vâkıf değildik) demeyesiniz. Yahut, "eğer (onlara indirilen) kitap bize de indirilseydi, biz onlardan çok daha doğru yolda olurduk" demeyesiniz diye, işte size de açık delil, hidâyet ve rahmet (olmak üzere Kur'ân) geldi. Allah'ın âyetlerini yalanlayıp onlardan yüz çevirenlerden daha zâlim kim olabilir? Âyetlerimizden yüz çevirenleri, yüz çevirmelerinden ötürü aza-*

---

[229] Bkz. el-Bakara2/21-22; en-Nisâ 4/1; 133, 170, 174; el-A'râf 7/158; Yûnus 10/23, 57, 104; el-Hacc 22/1, 5, 49, 73; en-Nûr 24/35.

[230] el-Mâide 5/67.

bın en kötüsüyle cezalandıracağız"[231] âyeti, Kur'ân'ın bütün insanlığa ulaştırılmasının zaruretini ortaya koymaktadır. Aksi halde Kur'ân'ın kendilerine ulaştırılmadığı kimseler, *"eğer, onlara indirilen kitabın mana ve muhtevasından haberimiz olsaydı biz de ona inanır ve hak yola girerdik"* şeklinde bir mazeretin arkasına sığınmaya çalışacaklardır. İşte buna meydan vermemek için Kur'ân'ı tercüme etmek bir zorunluluktur.

(3) Kur'ân'ın tercüme edilmesinin zaruretine inananlar Hz. Peygamber'in konuyla ilgili teşviklerini de delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Resûlullah (sav)'ın birçok hadisinde ashâbına, kendisinden öğrendiklerini başkalarına iletmelerini emretmesi[232], vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit'e ihtiyaç üzerine İbrânice ve Süryânice öğrenmesini söylemesi[233], Selmân-ı Fârisi'ye Fâtiha Sûresi'ni tercüme etme izni vermesi[234], ayrıca değişik ülke kırallarına diplomatik mektuplar gönderdiğinde[235] bu mektuplara, tercüme edileceğini bile bile âyetler yazdırması, Kur'ân'ın tercüme edilmesi konusunda bir teşviki ifade etmektedir. Bütün bu deliller de Kur'ân tercümesinin gerekli olduğunun birer tescili niteliğindedir.

b. Aklî Deliller

(1) Şüphesiz tebliğ ancak, tebliğe muhatap olan insanların anladıkları bir dille yapıldığı zaman faydalı olur. Bundan dolayı Kur'ân, dilinden anlamayanlara Arapça olarak tebliğ edilirse

---

231 el-En'âm 6/155-157.

232 Bkz. el-Buhârî, el-Enbiyâ, 50; et-Tirmizî, el-İlim, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müshed*, II, 159, 214, 606.

233 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 358-359; İbn Hace, *el-İsâbe*, III, 23.

234 Rivâyet edildiğine göre bir kısım İran'lı Selmân-ı Fârisi'ye mektup göndererek, dilleri Arapçaya alışıncaya kadar namazda okunmak üzere, kendileri için Fâtiha Sûresi'ni farsçaya çevirmesini isterler. O da, Resûlullah (sav)'tan izin alarak hem "Benâm-ı Yezdân-ı Bahşeyende-i Bahşayişgâr" şeklinde besmeleyi, hem de söz konusu sûreyi farsçaya tercüme ederek gönderir. Bkz. es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, İstanbul 1403/1983, I, 37.

235 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 255; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 318.

elbetteki istenilen faydanın sağlanması mümkün olmaz. O halde o, bütün insanlara kendi dillerinde ulaştırılmalı yani çeşitli dillere tercüme edilmelidir[236]. Kur'ân'da belirtilen *"apaçık tebliğ"*[237] ilkesine uygun olan da budur.

(2) Kur'ân, İslâm hukukunun temel kaynağıdır. Dolayısıyla onun muhtevasını merak edip okumak isteyen insanların bu meraklarını giderecek Kur'ân tercümelerine her zaman ihtiyaç vardır. Eğer Kur'ân tercüme edilmezse, o vakit Arapça bilmeyen insanların onun içeriğine muttali olmaları söz konusu olmayacaktır. Bu durumda olanlara herhalde, Kur'ân'ı anlamak isteyen Arap dilini belli seviyede öğrensin denilemez. Çünkü bu, onu okuyup ibret almaları, emir ve yasaklarma göre hareket etmeleri, kısacası ona tâbi olmaları için insanları Arapça öğrenmeye zorlamaktan başka bir şey değildir. Bu da mümkün olmayacağına göre en doğrusu, Kur'ân'ı çeşitli dillere tercüme etmektir.

(3) Bilindiği gibi Kur'ân bir kısım müsteşrik tarafından çeşitli dillere tercüme edilmiştir ve bu faaliyet halen devam etmektedir. Müsteşriklerin büyük bir kısmı da taraflı ve ön yargılı hareket ederek Kur'ân'ı tercüme etmekte; böylece yapmış oldukları bu tercümelerle Batı kamu oyunu yanıltmayı hep gündemde tutmaktadırlar. Şayet Kur'ân, Müslüman âlimler tarafından tercüme edilmezse bu durum elbetteki aynı şekilde devam edecek, tabiatıyla bunun sonucunda da İslâm, Batılılar tarafından hep yanlış anlaşılacaktır. Oysa Kur'ân, İslâmî bir bakış açısı ve doğru yorumlarla bu insanların dillerine tercüme edildiği zaman onlar, gerçeği öğrenme ve yanılgıdan kurtulma imkânına kavuşmuş olabilirler. Binaenaleyh bu da gösteriyor ki bir yandan müsteşriklerin tahribatını önlemek, diğer yandan da Batı kamu oyunun Kur'ân hakkındaki olumsuz yaklaşımlarını değiştirmek için Kur'ân'ı tercüme etmek, ona ehil olan kimseler üzerinde bulunan bir yükümlülüktür[238].

---

236 Bkz. Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi*, s. 178-179.

237 Bkz. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92; er-Ra'd 13/40; en-Nahl 16/35.

238 Bkz. Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi*, s. 185.

Sonuç olarak şunu belirtelim ki buraya kadar sıraladığımız delillere aklî ve mantıkî bir perspektiften bakıldığı zaman görülür ki, Kur'ân'ın tercümesini zarûrî görenlerin delilleri diğerlerine nazaran daha tutarlıdır. Bu sebeple denilebilir ki Kur'ân'ın tercümesi, beraberinde bir takım olumsuzluklar getirmiş olsa da, sağlayacağı faydalar dikkate alındığı zaman, tercümenin kesin bir zorunluluk olduğu tartışılmaz bir gerçektir. O halde tercümeye karşı çıkmak yerine, bir yandan ehli tarafından yapılmış sağlam ve güvenilir tercümeleri yaygınlaştırmak, diğer yandan da maksatlı ve kötü niyetli kişilerin yaptıkları tercümelere karşı insanları uyarmak daha isabetli bir davranış olacaktır.

E. İlk Kur'ân Tercümeleri

Kur'ân tercüme tarihinde ilk olma özelliğine sahip olan tercüme, Hz. Peygamber tarafından bir kısım yabancı devlet başkanlarına gönderilen diplomatik mektuplarda[239] yer alan bazı âyetlerdir. Bu âyetler şunlardır:

(1) وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى

(2) قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

(3) يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

(4) قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.[240]

---

[239] Bilindiği gibi bu mektuplar, Bizans kralı Heraklius'a, İran hükümdarı Kisra'ya, Habeş kralı Necâşi'ye, ve Mısır hükümdarı Mukavkıs'a gönderilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 255; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 318.

[240] Bu âyetler için sırasıyla bkz. Tâhâ 20/47; Âl-i İmrân 3/64; en-Nisâ 4/171; et-Tevbe 9/29.

Öyle anlaşılıyor ki Resûlullah (sav) tarafından gönderilen bu mektuplarla birlikte söz konusu âyetler de tercüme edilmiş ve muhtemelen bu tercüme işi, Hz. Peygamber'in gönderdiği elçiler tarafından yapılmıştır[241].

Kur'ân tercümesinin başlangıç faaliyetlerinden biri de Selmân-ı Fârisî'nin bir kısım İran'lınm isteği üzerine yapmış olduğu *"Fâtiha Sûresi"* tefsiridir. Bunlar da göstermektedir ki, Kur'ân'a dair ilk tercüme kısmî de olsa Hz. Peygamber zamanında yapılmıştır.

Kur'ân'ın tamamını içeren ilk tercüme de Guidi'nin dediğine göre hicrî 127 senesinde kaleme alınmış olan Berberice tercümedir[242]. Bundan başka kaynaklar hicrî 270 yılında yapılan Kur'ân tercümelerinden de söz etmektedirler[243]. Zamanımıza ulaşan en eski tercüme ise, Samanoğulları emiri Mansur b. Nuh (ö. 365/976) tarafından yaptırılan Farsça tercümedir. Bu tercüme İran'da birçok defa basılmıştır[244]. İlk Türkçe Kur'ân tercümesi de Şiraz'lı Muhammed b. el-Hac Devlet Şâh'ın 734/1333 tarihinde Oğuz Türkçesiyle yazdırmış olduğu tercümedir.

Osmanlıca yazılmış birçok Kur'ân tercümesinden de söz edilmektedir ki bunların sayısı 17 kadardır. Batıda ise en eski Kur'ân tercümesi, 1143 tarihinde hazırlanıp 1543 de İsviçre'de basılmış Latince tercümedir. Bundan sonra gerek doğuda, gerekse batıda pekçok Kur'ân tercümesi yapılmıştır. Çeşitli dünya dillerine yapılan Kur'ân tercümelerinin sayısı da, şimdilik 159'dur. Hemen belirtelim ki Latin harfleriyle kaleme alınmış Türkçe Kur'ân tercümeleri de bugün için sayı itibariyle 200'ü bulmaktadır.

---

241 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 258.

242 Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 102.

243 el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 466.

244 Yazma nüshası için de bkz. Sül., Ktp., Ayasofya Böl., N0: 87.

F. Kur'ân Tercümesinin Fıkhî Yönü

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm âlimlerinin büyük bir ekseriyeti Kur'ân tercümesinin câiz hatta vacib olduğu noktasında görüş birliği etmişlerdir. Onlara göre Kur'ân'ı bir takım usûl ve kâidelere uygun olarak başka dillere çevirmek hem dinen ve şer'an câiz hem de örfen ve aklen mümkündür. Dolayısıyla artık bugün için Kur'ân'ı tercüme câiz midir değil midir, şeklindeki bir tartışma fevkalâde anlamsızdır. O halde burada söz konusu meseleyi tartışma yerine konuyla ilgili bazı sorulara cevap aramaya çalışalım. Şahsi kanaatimize göre bu mesele ile ilgili sorulması gereken ilk soru, Kur'ân tercümesine Kur'ân hükmü verilir mi, verilmez mi? şeklinde olmalıdır. Hemen belirtelim ki tercümenin Kur'ân olmadığı ve asla onun hükmüne tâbi tutulamayacağı, İslâm bilginlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen bir gerçektir. Söz konusu bilginlere göre Kur'ân hem lafız hem de mana itibariyle mu'cizedir. Bundan dolayı onun sadece manasına Kur'ân denemez. Yani Kur'ân'ın taşıdığı manaların herhangi bir dile yapılan çevirisi, hiçbir şekilde Kur'ân olarak nitelendirilemez[245]. Çünkü bu durumda hem lafzın mu'cizeliği kaybolmuştur; hem de -aslın mana ve maksatlarını tam ve mükemmel bir şekilde ortaya koymanın imkânsızlığı yüzünden- mananın mu'cizeliğinde kusur söz konusu olmuştur. Kaldı ki Kur'ân'm manalarını başka bir dilin kelimeleriyle kusursuz bir şekilde nakletme imkânı olsa bile, yapılan çeviri sebebiyle Kur'ân'ın lafzî icâzı ortadan kalkacağı için, tercümeyi aslın yerine koymak yine de mümkün değildir. Böyle olunca tabii ki tercümeye hiçbir zaman Kur'ân hükmü verilemez.

Ancak İmâm Ebû Hanife cumhûr-i ulemâya muhalefet ederek, ilâhî murada delalet etmesi şartıyla tercümenin de Kur'ân hükmünü taşıyacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın Arapça olması onun aslî değil fer'î bir özelliğidir. Yani Kur'ân'a Kur'ân denilmesi, onun Arapça olmasın-

245 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 319.

dan değil, Allah'ın kelâmına delâlet etmesindendir. Nitekim Yüce Allah: وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ *"Şüphesiz ki, o (Kur'ân) evvelkilerin kitaplarında da vardır"*[246], إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى *"Bu (Kur'ân) öncekilerin sayfalarında; İbrahim ve Musâ'nın sayfalarında da vardır"*[247] buyurmaktadır. Bu âyetler de göstermektedir ki Kur'ân'ın önceki kitapların içerisinde yer alması lafız itibariyle değil mana itibariyledir. Çünkü önceki kutsal kitapların dilleri Arapça değil bildiğimiz kadarıyla Süryânice ve İbrânice'dir. Bundan dolayı denilebilir ki Kur'ân'ın içermiş olduğu manalara eğer başka bir dilin kelimeleri delâlet ederse, ona da Kur'ân denilebilir[248].

Fakat burada şu hususu hemen belirtmeliyiz ki Ebû Hanife'ye isnad edilen bu görüşü bütün hanefiler kabul etmiş değildir. Hatta onun en meşhur iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bile kendisinden ayrı düşünerek, diğer mezheb imamları gibi Kur'ân'm lafız ve manasını birlikte değerlendirmişler ve Kur'ân meallerinin Kur'ân hükmünde olmadığını savunmuşlardır. Günümüzde ki hanefi âlimler de, imâm Ebû Hanife'ye atfedilen ve mütekaddim bazı hanefi âlimler tarafından ileri sürülen Kur'ân'ın yalnız mana olduğu, dolayısıyla bu manayı ihtiva eden arabî lafzın dışındakilerin de *"Kur'ân"* sayılabileceği şeklindeki görüşe katılmamaktadır[249].

Tercüme konusunun fıkhî yönüyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken ikinci bir mesele de, Kur'ân tercümesine abdestsiz dokunmanın câiz olup olmamasıdır. Öncelikle konunun genel boyutu ile ilgili olarak şunu ifade edelim ki Kur'ân'a hayız, cünüp ve abdestsiz kimselerin dokunmasının

---

246 eş-Şu'arâ 26/196.

247 el-A'lâ 87/18-19.

248 el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr, *Kitâbu'l-bedâi's-sanai fî tertîbi'ş-şerâi*, Beyrut 1402/1982, I, 112.

249 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi*, s. 333-345.

câiz olmadığı, cumhûr tarafından kabul edilen bir husustur. Hatta dört mezhep fakihlerinin bu konuda görüş birliği içinde oldukları bile ifade edilmektedir. Bu görüşte olan bilginlerin delil olarak kabul ettikleri nas, لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ *"Ona ancak temiz olanlar dokunabilir"*[250] âyetidir.

Ancak Kur'ân'ın tercümesine dokunulup dokunulmayacağı meselesine gelince bu hususta Hanefilerle diğer mezhepler arasında görüş ayrılığının bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu noktada hanefiler tercümeyi de aynen Kur'ân gibi telakki ederek hayız, cünüp ve abdestsiz olanların Kur'ân'a dokunmasını ve onu okumalarını câiz görmemişler; fakat hanefilerin dışında kalan diğer mezhep imamları Kur'ân-ı Kerim meallerini, Kur'ân tefsiri konumunda mütalaa ederek ona, abdestsiz dokunulabileceğini öne sürmüşlerdir[251].

Bu konuda üzerinde durulmasını zaruri gördüğümüz bir diğer husus da, Kur'ân tercümesiyle namazın câiz olup olmaması konusudur. Hemen ifade etmek gerekir ki mezheblerin söz konusu mesele ile alakalı görüşleri, tercümeye Kur'ân hükmünün verilip verilmemesiyle yakından ilgilidir. Bundan dolayıdır ki hanefilerin dışındaki diğer mezhepler tercüme ile namazın câiz olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler. Çünkü onlara göre Kur'ân'ın tercümesi Kur'ân hükmünde değildir. Hanefiler ise, tercüme ile namazın câiz olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi onlara göre de tercüme Kur'an hükmündedir. Ancak İmam Ebû Hanife bu hususta herhangi bir şart ileri sürmezken, diğerleri bunu *"âcizlik"* haliyle kayıtlamışlardır[252].

---

250 el-Vâkıa 56/79.

251 el-Kâsânî, *el-Bedâiu's-sanai*, I, 112.

252 Geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Tercüme Meselesi*, s. 354 vd.

V. KUR'ÂN'DA TAHRİF İDDİALARI

A. Tahrifin Anlamı ve Alanı

Tahrîf, "harf" kökünden türetilmiş "tef'îl" vezninde bir kelimedir. Sözlükte bir şeyi bozmak, değiştirmek ve istikametinden saptırmak anlamını ifade etmektedir[253]. Istılahda ise bir yazıyı, bir sözü aslî manasını değiştirecek şekilde bozmak demektir. Buna göre tahrif, herhangi bir yazılı metni doğrudan doğruya değiştirmek, aslında doğru olan bir metni okurken keyfî olarak saptırmak, ayrıca söz konusu metinden bazı kısımları çıkarmak veya birtakım ilâvelerde bulunmak yahutta aslî metni zâhirine uygun olmayan bir tarzda tefsir etmek gibi muhtelif şekillerden ibarettir[254]. Tahrif kavramı genel olarak bu anlama gelmekle beraber özel olarak da kutsal kitapların Allah Taâlâ tarafından gönderildiği şekil üzere bırakılmayıp değiştirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân bu kavramı, yahudilerin kötü niyetle kendi mukaddes kitaplarını tahriflerinden söz ederken dört ayrı âyette zikretmektedir:

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ *"Şimdi siz bunların sözlerine mi inanıyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup var ki, Allah'ın sözünü işitirler, düşünüp akıl erdirdikten sonra bile bile onu tahrif ederlerdi"*[255].

مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ *"Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden değiştirirler..."*[256].

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ *"...Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevrât'ın) önemli bir bölümünü de unuttular..."*[257].

---

253 Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IX, 41 vd.

254 Buhl, Fr., "Tahrif", *İA.*, İstanbul 1977, IX, 667.

255 el-Bakara 2/75.

256 en-Nisâ 4/46.

257 el-Mâide 5/13.

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا

"...Onlar kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler. "Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının" derler..."[258].

Bu âyetler bize gösteriyor ki yahudilerin kendi kutsal kitaplarında yapmış oldukları tahrif, sadece o kitapların içerdikleri manalarla sınırlı olmayıp, lafızlarıyla da alakalıdır. Buna göre denilebilir ki tahrifin iki boyutu vardır. Bunlardan biri herhangi bir sözü bulunduğu bağlamdan çıkarıp, yerine başka bir söz getirmek, diğeri de ya bir lafzın anlamını zâhiren ihtimali olmayan bir alana çekmek ya da iki yöne hamledilmesi muhtemel bir kelimeyi bir tek anlamla sınırlandırmak[259] demektir ki, Kur'ân bunlardan birincisini tebdil[260], diğerini de tağyîr[261] kavramlarıyla ifade etmiştir. Böylece diyebiliriz ki Kur'ân'ın "tahrif" kavramı ile yaklaşık aynı semantik alan için söz konusu ettiği bu iki kelime, bir anlamda tahrifi açıklayıcı nitelik de taşımaktadır. İşte bu yüzden tahrif iddiasını, âyetlerdeki anlamların çarpıtılması, lafızlardaki değişiklik, Kur'ân'a ilâve yapılması ve bazı sûre ve âyetlerin Kur'ân'dan çıkartılması şeklinde ele almak daha uygun olacaktır. Bunun için de öncelikle tahrifin alanını incelemek gerekecektir.

Tahrifi alan itibariyle iki kısımda ele almak mümkündür. Bu alanlardan biri anlam, diğeri da lafız için söz konusudur. Çünkü yazılı bir metin hem lafız ve hem de o lafızların ortaya koyduğu manalardan ibarettir.

Anlam yönünden tahrif, bir sözü muhtemel anlamlarından yalnızca birine hamletmek yahut hiç ihtimali olmayan bir manaya çekmek demektir. Herhangi bir sözün muhtemel anlamları içerisinde bazen kuvvetlilik ve zayıflık açısından eşitlik olmakla birlikte, bazen de eşitsizlik olabilir. Böyle bir durumda kuvvetli mananın tercih edilip, kelâmın o anlamla sınırlandı-

---

258 el-Mâide 5/41.

259 Tahrifin anlamı için bkz. er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 114.

260 Bkz. el-Bakara 2/58; el-A'râf 7/162.

261 el-En'âm 6/53; er-Ra'd 13/11.

rılması tahrif olarak kabul edilmez. Ancak daha kuvvetli anlamı dururken, zayıfı tercih etmek, üstelik onun da tek anlam olduğunu iddia etmek tahrif sayılabilir. Bu anlamda bir tahrife de hemen hemen her devirde rastlamak mümkündür. Tabiiki bütün bu söylediklerimiz sözün muhtemel anlamları içindir. Bir de herhangi bir kelâmın hiç ihtimali olmayan bir manaya sevki söz konusudur ki bu anlamda bir tahrife şiî bilginlerin yorumlarında rastlanabilir. Bütün Şia kaynaklarını aynı kategoride değerlendirmek doğru olmamakla birlikte, şiiler tarafından mûteber kabul edilen bazı tefsir ve hadis kaynaklarında bu ithama malzeme olacak bilgiler ve nakiller mevcuttur[262].

Lafzî tahrif de kutsal kitapların metinleriyle ilgili maddi planda yapılan tebdil demektir. Bu da kutsal kitaplarm metinleriyle ilgili bir faaliyeti akla getirmektedir. Çünkü lafzî tahrif, bir sözü (kelâm) çıkarıp yerine başka bir sözü koymak yahut herhangi bir kutsal metne, orjijinalinde bulunmayan bir söz ilave etmek ya da hüküm ifade eden bir sözü ağırlaştırma veya hafifletme şeklinde değiştirmek vb. demektir. Bu anlamda bir tahrif iddiası da bilindiği gibi hem Kur'ân öncesi ilâhî kitaplar hem de Kur'ân için söz konusu edilmektedir. Bu yüzden biz önce diğer kutsal kitaplara sonra da Kur'ân'a yönelik olarak ileri sürülen bu tahrif iddialarına yer vermek istiyoruz.

---

262 Ebû Abdillah ve Ebû Ca'fer'den nakledilen birçok rivâyette, Kur'ân'm bazı âyetlerinde Allah'ın sadece şiileri kastettiği iddia edilmiştir. Meselâ, قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ "...*De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olurmu?* (ez-Zümer 39/9.) âyetiyle ilgili olarak, Ebû Abdillah şöyle demiştir: " Yüce Allah bu âyette *"bilenlerle"* bizi, *"bilmeyenlerle"* de düşmanlarımızı kastetmiştir. Bkz. el-Küleynî, *er-Ravda mine'l-kâfî*, Tahran 1391, I, 49. Ayrıca فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ *"Boş kaldın mı hemen başka işe koyul"*[262] âyeti, Ebû Abdillah tarafından "Peygamberlik görevini tamamladıktan sonra, yerine Ali'yi halife olarak tayin et" şeklinde te'vil edilmiştir. Bkz. el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, II, 428. Yine Ebû Abdillah'a göre, الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ *"Arş'ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler ..."* (el-Mü'min 40/7) âyetinde zikredilen müminlerden maksat Şia'dır. Bkz. el-Küleynî, er-Ravda, II, 132.

B. Kur'ân Öncesi İlâhî Kitaplarla İlgili Tahrif İddiaları

Kur'ân Ehl-i kitaptan bazılarının kendi kitaplarına karşı bazı olumsuz tavır içerisine girdiklerinden söz etmektedir. Nitekim, فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ *"Elleriyle (bir) kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için 'Bu Allah katındandır' diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü vay haline onların! Ve kazandıklarından dolayı vay haline onların!"*[263], âyetinde bu husus açıkça vurgulanmaktadır[264]. Ancak gösterilen bu olumsuz tavrın vahyin kendisinden mi? yoksa korunmasına rağmen kelimelerinden, kavramlarından ve âyetlerinin anlamlarından mı kaynaklandığı hususu tartışmalıdır. Burada şunu hemen belirtelim ki Kur'an-ı Kerim'in, kutsal kitaplar konusunda Yahudi ve Hıristiyanlara yönelttiği eleştiriler, daha ilk dönemlerden itibaren İslami literatürde cok geniş bir tahrif polemiğinin oluşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, konuyla ilgili eleştiriler tek yönlü ve tek sesli değildir. Kimi İslâm âlimlerine göre Tevrat ve İncil'in metni, kimilerine göre ise yorumu tahrif edilmiştir. Metnin tahrifini ileri sürenler arasında kısmi tahrifi savunanlar olduğu gibi, bu kitapların büyük bir kısmının tahrif edildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Bunlardan başka tahrifin, Tevrat'ın şerhi olan *"Mişna"* veya *"Talmud"* ile ilgili olduğu da zaman zaman dile getirilen konular arasında yer almaktadır. Bu yüzden biz konuyu iki yan başlık altında ele alıp incelemek istiyoruz.

1. Lafzî Tahrif Yapıldığı İddiası

Daha önce de belirttiğimiz gibi lafzî tahrif kutsal kitapların metinleriyle ilgili maddî planda yapılan tebdil ve tağyir demektir. Ancak bu tür bir tahrifin sözü edilen ilâhî kitapların ekseri-

---

263 el-Bakara 2/79.

264 Müfessir Taberî'ye göre bu âyet Yahudilerin, Tevrât'a aykırı yorumlar içeren bir kitap yazıp bu kitabı, Tevrât'ı bilmeyen Araplara sattıklarına işaret etmektedir. Bkz. *Câmiu'l-beyân*, I, 378-379.

yetini mi yoksa bir kısmını mı kapsadığı hususu ayrı bir tartışma konusudur. Buna göre tartışmanın iki taraflı olduğu söylenebilir. Bir kısım Müslüman yazara göre Tevrât ve İncil'in çoğu tahrife konu olmuştur. Bu görüşü ileri süren âlimlerin başında İbn Hazm (ö. 456/1064), Karâfî (ö. 684/1286) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351) gelmektedir. Onlara göre Kur'ân öncesi kutsal vahiyler yani Tevrât ve İncil ilâhîlik vasfını kaybetmiş birer kitaptır[265]. Zira Tevrât'ın Tesniye kitabının son bâbında Musâ'nın ölümü ve defni anlatılmakta, öldüğünde de onun 120 yaşında olduğu ifade edilmektedir. Bu gibi hususlar da Tevrât'ın uzun zaman sonra başka biri tarafından kaleme alındığını göstermektedir[266]. Ayrıca Tevrat'da Yakub Peygamber'in sahip olduğu çocukların sayı itibariyle otuz üç olduğu belirtilmekte; halbuki bu sayının otuz iki olması gerekmektedir[267]. Dolayısıyla böylesi yanlış bir bilginin kutsal bir metinde yer alması, Tevrat'ın tahrif edildiğinin bir başka kanıtı sayılabilir. O halde denilebilir ki, bu ve benzeri hususların bulunduğu kitaplara güvenmek yahut da onları aslî şekillerine ircâ etmek artık mümkün değildir.

Tevrât ve İncil'in metinsel (lafzî) anlamda tahrif edildiğini ileri süren bazı İslâm âlimleri de, sözü edilen tahrifin geniş çerçeveli olmayıp dar anlamda gerçekleştirildiğini iddia etmektedirler. Bu görüşte olan âlimlerin başında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gelmektedir. Ona göre Tevrât ve İncil kısmen tebdil ve tağyir edilmiş olsa da, büyük ölçüde Allah'ın hükümlerini ihtiva etmektedirler. Çünkü bu iki kitabı tahrif etmek için onların tüm nüshalarını bir araya toplayıp değiştirmek mümkün değildir. Esasen buna ihtiyaç da yoktur. Çünkü Tevrat ve İncil nüshalarının çoğu zaten birbirini desteklemektedir, aralarında

---

265 İbn Hazm, *el-fasl,* I, 155; el-Karâfî, *Kitâbu'l-ecvibeti'l-fâhira ani'l-es'ileti'-l fâcira,* yy., ts., s. 109-111; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hiyarâ fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ,* Mısır 1322, s. 355-356.

266 Adam, Baki, Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış, *A.Ü.İ.F.Dergisi,* Ankara ts., C.XXXVI, s. 368.

267 İbn Hazm, *Kitâbü'l-fasl,* I, 143-150.

fazla bir farklılık yoktur[268]. Söz konusu tahrif de esasen dinî kurallarda (ahkâm) değil, tarihî bilgilerde meydana gelmiştir. Bunu da Tevrat'ta Allah'ın hükmünün bulunduğunu açıklayan Mâide 5/43. âyeti ile hristiyanların İncil'e uymalarını emreden Mâide 5/47. âyeti desteklemektedir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in zinâ eden bir Yahudi erkek ve kadına, Tevrât'ın hükmünce recm cezası vermesi[269], Tevrat'ın tamamen tahrife uğramadığını göstermektedir[270].

Kur'ân öncesi ilâhî kitaplardan olan Tevrat ve İncil'in kısmen tahrif edildiğini ileri süren müfessirlerden biri de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dır. Zira ona göre de Yahudiler bazı Tevrat âyetlerinin manalarını gizlemek suretiyle tahrifatta bulunmuşlardır[271]. Meselâ, وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ *"(İsrailoğullarına) Bu kasabaya girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yeyin, kapısından da eğilerek girin, (girerken) 'Hıtta' (Yâ Rabbi bizi affet!) deyin ki, sizin hatalarınızı bağışlayalım; zira biz iyi davranlara (karşılığını) fazlasıyla vereceğiz, demiştik"*[272] âyetinde ifade edildiği gibi yüce Allah Yahudilere bizi bağışla anlamında *"hıtta"* demelerini emretmiş ancak onlar bunu gizleyerek *"hıntahınta"*[273] diye bağırmaya başlamışlar ve Tevrât'ı böylece tahrif etmişlerdir. Fakat bunu yapanlar zâlimler topluluğudur. Onların da tamamı değil bir kısmı bunu gerçekleştirmiştir[274]. Yine Elmalılı'ya göre Yahudiler bazen de Hz. Muhammed'in isminin geçtiği Tevrât âyetlerini gizlemek suretiyle tahrife sebebiyet vermişlerdir[275].

268 İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh limen bedelde dine'l-Mesîh,* Kahire 1964, I, 367-369.

269 el-Buhârî, Tefsir, 64.

270 Tarakçı, Muhammet, "Tahrif", *DİA.,* İstanbul 2010, XXXIX, 423-424.

271 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* I, 506.

272 el-Bakara 2/58.

273 Bu sözü gizleyerek onun yerine, *"bize buğday ver",* anlamına gelen *"Hınta"* kelimesini kullanmışlardır. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir,* I, 171.

274 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* IV, 2310.

275 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* I, 336.

Yahudi kaynaklarında Musâ'ya verilen Tevrât'ın tahrif edildiğine dair haberler de yer almaktadır. Hatta bu kaynaklarda Musâ'ya Allah tarafından verilen Tevrât'ın kaybolduğu ve bugünkü Tevrât'ı, Ezrâ adında bir zatın yeniden kaleme aldığı belirtilmektedir. Bu olay Yahudi kaynaklarında şöyle anlatılmaktadır: Denildiğine göre Allah Ezrâ'ya, yanına beş deneyimli kâtip alarak ıssız bir yere gitmesini emretmiştir. Ezrâ da Allah'ın bu buyruğu üzerine beş kâtip alarak inzivaya çekilmiş ve orada bir gün sonra kendisine verilecek şeyi içmesi için ağzını açmasını isteyen bir ses duymuştur. Bu sesin ardından da ona su gibi akıcı bir sıvı sunulmuştur. Bunun üzerine Ezrâ ağzını açmış bu sıvıyı içmiş, ancak tam kırk gün bir daha ağzını kapatamamıştır. İşte söz konusu kâtipler bu müddet içerisinde Ezrâ'nın sözlerini yazarak, Tevrât'ı yeniden inşâ etmişlerdir. Kırk günün sonunda Allah Ezrâ'ya Eski Ahit'in 24 kitabını herkese yaymasını, geriye kalan yetmiş kitabı ise hikmet sahibi kimseler için saklamasını emretmiştir[276].

2. Manevî Tahrif Yapıldığı İddiası

Bazı İslâm âlimleri de İbn Hazm'ın başını çektiği grubun yaklaşımına karşı bir anlayış geliştirerek tahrifin, lafızda değil yorumda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu kanaati taşıyanların başında da İbn Haldûn (ö. 808/1406) gelmektedir. Ona göre de Kur'ân öncesi kutsal kitaplarda tahrif, sadece bu kitapların yorumlanmasında söz konusudur. Bu da özellikle Yahudilerin kurmuş oldukları devletin yıkıldığı ve mensuplarının dört bir yana dağıldığı dönemde mümkün olmuştur. Ancak bu durumda da Yahudi âlimlerin ve ahbârın kasıtlı bir tahrifi ve tebdili yoktur[277]. Bu yüzden söz konusu kitaplara ta'zimde kusur etmemek gerekmektedir. Çünkü onlar takdim edildikleri şekilleriyle ilâhîlik vasfını taşıyan kitaplardır[278].

---

276 Bkz. Nadich, Jevish, *Legends*, 23.

277 İbn Haldûn, *Târîhu İb Haldûn el-Müsemmâ bi kitâbeti'l-iber ve divâni'l-mübtedâ ve'l-haber*, (nşr. Muhammed Mehdî el-Hibâbî) Kahire 1936, I, 8.

278 Bkz. Goldziher, Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği, (trc. Cihat Tunç), *İslam İlimleri Enstitüsü*, C. IV, 1980, II, s. 254.

Tahrifin yorumla ilgili bir konu olduğunu savunanlardan biri de tarihçi Makrizî (ö. 845/1442)'dir. Kaynakların beyanına göre o, kutsal kitaplar için söz konusu edilen tahrif meselesinde daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Makrizi'ye göre meselâ Kur'ân'ın Bakara 2/79. âyette sözünü ettiği tahrif, Tevrât'la ilgili olmayıp onun tefsiri olan Mişnâ ile ilgilidir. Denildiğine göre Mişnâ'nın yazılmasından elli sene sonra Sanhedriyyun denilen bir grup insan ortaya çıkarak Mişna'nın metninde tasarrufta bulunmak suretiyle Talmud isminde yeni bir kitap kaleme almışlardır. Ancak onlar bu kitabı yazarken Mişna'daki bir çok şeyi gizlemişler ve kendi görüşleri doğrultusunda oluşturdukları bir takım hükümleri de ona ilave ederek, bütün bunların Allah'tan geldiğini ileri sürmüşlerdir. İşte Bakara 2/79. âyette Yüce Allah'ın kınadığı Yahudi bilginleri Sanhedriyyun denilen bu yazıcılardır; tahrife konu olan kitap da Tevrat değil Mişna'nın tahrif edilmesiyle ortaya çıkan Talmud'dur[279].

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki, Kur'an ile önceki kutsal kitaplar arasında görülen çelişkiler, Tevrat ve İncil'de metin tahrifi yapıldığını göstermektedir. Ancak bu çelişkiler, Kur'an ile mevcut Tevrat, Zebûr ve İnciller arasında ortak bazı mesajların bulunmasına engel değildir. Kur'an'ın önceki kitapları tasdik etmesi, bu ortak mesajlara yönelik bir tutumdur. Daha önce de belirtildiği gibi, Müslümanlar tahrif konusunda iki görüşe sahip olmuşlardır. Bunlardan birine göre Tevrat ve İncil metni lafzen tahrif edilmiştir. Diğerine göre de söz konusu kitaplarla ilgili iddia edilen tahrif, Tevrat ve İncil'in metniyle değil, yorumu ile alakalıdır. Bizim şahsî kanaatimize göre de Kur'an'daki tasdik ayetleri ve Kur'an'ın önceki kitaplarda yazılı olduğunu söylediği cümlelerin mevcut Tevrat ve İnciller'de bulunması, bu kitapların tamamının olmasa da önemli bir kısmının tahrif edildiğini ortaya koymaktadır. Bu da manevî yani yorumsal anlamda bir tahrif değil, metinsel anlamda bir tahrif demektir.

---

279 el-Makrizî, *Kitâbu'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*, Kahire, ts., II, 475.

C. Kur'an'la İlgili Tahrif İddiaları

Bu başlığı görenler diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi Kur'ân'da da tahrif olduğu zannına kapılabilirler. Ancak hemen belirtelim ki, bugün yeryüzünün metin bakımından en sağlam ve en güvenilir kitabı hiç kuşkusuz Kur'ân'dır. O halde onu tahrif kelimesiyle yan yana getirmek asla mümkün değildir. Genelde Müslümanlar bu kanaate sahip olsalar da bir taraftan oryantalistler, diğer yandan bazı şiîler Kur'ân'ın cem ve istinsah edilirken tahrife uğradığını ileri sürmektedirler. Hatta tespit edebildiğimiz kadarıyla sünnî kaynaklarda yer alan bir takım rivâyetler de okuyucuların zihinlerinde böyle bir çağrışımın ortaya çıkmasına yol açmaktadır. O halde konuyu bu çerçevede ele alarak bazı değerlendirmeler yapmamız kaçınılmaz derecede önem arzetmektedir.

1. Oryantalistlere Göre Kur'ân'da Tahrif

Oryantalistler Kur'ân'ın mevsûkiyetini (orijinalitesini) muhafaza edemediğini iddia etmektedirler. Onlar bu iddialarını, özellikle yedi harf ve kırâat meselelerini gündeme getirerek ve Kur'ân'dan bazı bölümlerin çıkarıldığını çağrıştıran birtakım uydurma rivâyetleri öne sürerek delillendirmeye çalışmaktadırlar. Müslümanların bu gibi konularda fikir birliğine varamamış olmaları ve bazı şii müelliflerin Kur'ân'dan bir kısım sûre ve âyetlerin çıkarıldığı şeklindeki iddiaları, tabiatıyla oryantalistlerin bir taraftan ellerini güçlendirmekte, diğer taraftan da önlerine zengin bir kolleksiyon sunmaktadır. Meselâ bu anlamda W., Muir sırf bazı şii kaynaklardan elde etmiş olduğu bilgilere dayanarak, özellikle Hz. Ali ile ilgili bir kısım âyetlerin Kur'ân'dan çıkartıldığını ileri sürmektedir[280]. Aynı şekilde Blachere de Şia'nın, Kur'ân'ı noksan kabul ettiği fikrinden hareketle, Hz. Ebû Bekr sonra da Hz. Osman'ın bir çok âyet ve sûreyi Kur'ân'a almadıklarını, Hz. Ali'yi Müslümanlara açıkça

---

[280] Bkz. Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu* (Giriş), s. LXXVII.

imam ve halife tayin eden pek çok âyeti de Kur'ân'dan çıkardıklarını iddia etmektedir[281]. Aslına bakarsamz bu iddiaların tutarsız olduğu ortadadır. Çünkü böyle bir durumda şu söylenebilir. Eğer gerçekten Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman, Hz. Ali ile ilgili âyetleri Kur'ân'dan çıkardı ise, Hz. Âli halife olunca neden bunları tekrar Kur'ân'a yazdırtmadı? Öyle görünüyor ki bu, hiçbir zaman mutedil Şia tarafından da tasvip görmemiştir. Çünkü bu tür iddialar Gulât-ı şia denilen bâtıniyyenin sapık kavillerinden biridir ve hiçbir mantıkî tarafı yoktur[282].

Oryantalistler bazen de Kur'ân'ın bir takım üslup özelliklerinden hareket ederek onun tahrife uğradığını ileri sürmektedirler. Meselâ Emile Dermenghem kaleme almış olduğu *"Muhammed'in Hayatı"* adlı eserinde Kur'ân'ın cem ve tertibinden söz ederken şunları söylemiştir: "Son ve kat'i metne gelince o, halife Muâviye zamanında Haccâc tarafından -tıpkı Osman'ın tatbik ettiği usûl üzere- tertip edilmiştir. Kur'ân'da sayısız tekrarlar vardır ve âyetlerden birçoğunun yerinde olmadığı açıkça görülmektedir. Asıl metne birtakım ilâveler ve hâşiyelerin yerleştirilmediği yahut ondan bazı parçaların çıkarılmadığı şeklindeki birtakım hususlar bilinmediği gibi, bu ziyade ve eksiklerin oranını tayin etmek de imkânsızdır"[283].

Burada şuna hemen işaret edelim ki bu ifadeden anladığımıza göre Emile Dermenghem, Kur'ân'ın tertibi ile harekelenmesi meselesini birbirine karıştırmıştır. Çünkü bütün tarihi kaynaklar, Kur'ân'm Hz. Osman zamanında kesin bir biçimde çoğaltılıp tertip edildiğini, Haccâc zamanında ise harekelendiğini kaydetmektedirler. Mevcut metnin harekelenmesi esnasında tertipde herhangi bir şekilde oynama söz konusu olmayacağı açıktır. Öyle anlaşılıyor ki, Emile Dermenghem bu hususu ortaya atarak Kur'ân metninin birkaç defa tertip edildiğini, bu se-

---

281 Blacher, Regis, *Le Coran (Que sais-je)*, Paris 1976, s. 19-20.

282 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, s. 330.

283 Dermenghem, Emile, *Muhammed'in Hayatı* (trc. Reşat Nuri Güntekin), yy., 1930, s. 346-347.

beple ondaki âyet ve sûrelerin yerinden oynatıldığını iddia etmek suretiyle insanların zihninde, Kur'ân'dan birtakım çıkartmaların yapılmış olduğu şüphesini uyandırmak istemektedir. Tabii ki bu ve benzeri fikirler, hiçbir zaman ispat şansına ulaşamayacak nitelikteki iddialardan ibarettir.

"Mizânu'l-Hak" adıyla te'lif etmiş olduğu eserinde, Kur'ân hakkındaki tahrif iddialarına yer veren müelliflerden biri de Fander'dir. Ancak Rahmetullah el-Hindî yazmış olduğu *"İzhâru'l-Hakk"* isimli eseriyle bu zatın fikirlerini çürütmüş, 1984 yılında da Hâşim Abdulfettah Gudde tarafından kaleme alınan *"Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Kitâbi'l-Mukaddes"* isimli eserle de, Fander ve diğer oryantalistlere hakettikleri susturucu cevaplar verilmiştir[284].

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki oryantalistlerin tahrif iddiaları, tarihi verilere tamamen ters olup, art niyetle ortaya atılmış mesnetsiz fikirlerdir. Bu tür fikirleri ortaya atanların tek amacı Müslümanları, yeryüzünde Kur'ân'dan soğutmak, uzaklaştırmak ve ona sırt çevirtmektir. Ancak onlar hiçbir zaman bu art niyet ve ön kabullerinden kaynaklanan çirkin amacı gerçekleştirme şansını elde edememişlerdir, tabii ki bundan sonra da asla elde edemeyeceklerdir.

2. Şia'ya Göre Kur'ân'da Tahrif

Konuya başlamadan önce şu hususu tespit edelim ki, Şiîlerin çoğu dayanaktan yoksun olduğu için Kur'ân'da tahrifin söz konusu olmadığı inancındadır. Ancak hadis ehli bir kısım Şia bilgini Kur'ân'ın bazı bölümlerinin, âyet ve kelimelerinin eksiltildiğini, sûre ve âyet tertibinin bozulduğunu böylece onun sünnî kesim tarafından önemli ölçüde tahrif edildiğini iddia etmektedirler. Kur'an'daki bu tahrif iddiaları II. h. Asrın ortalarına kadar Sebeîyye başta olmak üzere Gulât Şiîler tarafından öne sürülmekteydi. Ancak bu iddiaların, hicrî ikinci asrın ikinci

---

284 Bu hususta bilgi için bkz. Karataş, Şaban, *Kur'ân Tarihi*, s. 83.

yarısından itibaren imamet anlayışının gündeme gelmesiyle birlikte Şiî grupların bir kısmı tarafından benimsenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Görülebildiği kadarıyla Şîa'nın ileri gelenleri, gerek halife meclislerinde, gerekse başka mahfillerde muhalifleriyle girdikleri tartışmalarda bu tür iddiaları rahatlıkla öne sürmekteydiler. Böylece gelişen süreç içerisinde bu tür tartışmalarla ilgili pek çok rivayet gündeme gelmiş ve bunlar III. h. Asırdan itibaren Şiî hadis literatüründe yer almaya başlamıştır. Biz şimdi bir kısım Şiî grubu tarafından ileri sürülen tahrifle ilgili bu iddialar üzerinde durmaya çalışacağız.

a. Sûrelerde Tahrif

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi Şia içerisinde otorite sayılan bazı bilginler her ne kadar Kur'ân'dan herhangi birşeyin tahrif edildiğini kabul etmiyorsa da, hadis ehli şii alimlerden bir kısmının, Kur'ân'a alınmayan sûrelerin varlığından söz ettikleri bir vâkıadır. Bu konuda nakledilen rivâyetler incelendiği zaman, söz konusu anlamda iki sûreden söz edildiği görülür. Bu sûrelerden biri, yedi âyetten ibaret olan *"Velâye Sûresi"* dir ki, Şeyh Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb'un belirttiğine göre, bu sûrenin tamamı Kur'ân'dan çıkarılmıştır[285]. Diğeri de *"Nûrayn Sûresi"*dir. Bu sûre de en-Nûri et-Tabresi'nin kaleme almış olduğu *"Faslu'l-hitâb fî tahrîfi kitâbi Rabbi'l-erbâb"* adlı kitapta, Kur'ân'dan çıkarıldığı iddiasıyla gündeme getirilmiştir. Denildiğine göre, Hz. Osman Mushafları çoğaltıp, bu nüshalara uymayanların yakılması emrini verdiği zaman, Hz. Ali ve Ehl-i Beytin faziletinden söz eden bu sûreyi de ortadan yok etmiştir[286].

"Kur'ân-ı Kerîm'i Taklid Teşebbüsleri" adıyla önemli bir makale kaleme almış olan olan M. Tayyib Okiç, Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen söz konusu sûreler hakkında şunları söylemektedir: "Hindistan'ın Bankiporf şehrindeki *"Genel Şark Kütüphanesi"*nde bütün sûreleri ihtivâ eden apokrif/uydurma bir Mus-

---

285 et-Tabressî, *Faslu'l-hitâb fî tahrifi kitâbi Rabbi'l-erbâb,* Necef 1298, s. 180-181.

286 et-Tabressî, *Faslu'l-hitâb,* s. 180-181.

haf yazma halinde mevcuttur. Bu nüshada Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif yerlerine bazı ilâveler yapıldığı gibi uydurulmuş iki ayrı sûre de bulunmaktadır. Bunlardan birisi, "Sûretu'n-nûrayn" yani iki nûr sûresidir (ki bu iki nurla Hz. Peygamber ile Hz. Ali kastedilmektedir). Kırk bir âyetten mürekkep bu apokrif/uydurma parçanın ilk defa 1842 tarihinde fransız müsteşriki Garcin de Tassy tarafından Fransızca tercümesi neşredilmiştir. Ondan bir sene sonra (1843) Kazan Üniversitesi profesörlerinden Mutanassır (sonradan hıristiyan olan) Mirza (Alexandre) Kazem Bek'in aynı mecmuada buna dair bir tenkid ve tahlil yazısı çıkmıştır.

İkinci apokrif/uydurma sûre ise yedi âyetten ibaret olan *"Sûretu'l-velâye"* dir ki onun da Hz. Ali ve imamlara gösterilmesi lazım gelen hürmet ve itaattan bahsettiği anlaşılmaktadır. Yazma halinde bulunan bu nüshanın ihtiva ettiği apokrif parçalar İran'da misyonerlik yapmış bulunan W. St. Clair Tisdall tarafından 1913 yılında İngilizceye tercüme edilmiştir. Bütün bu apokrif sûre ve âyetlerin Mirza (Alexandre) Kazem Bek'in belirttiği gibi, şiiler tarafından nazar-ı itibare alınması şöyle dursun; meşhur polemik kitaplarında bile kendilerinden hiç söz edilmemektedir"[287].

Bu konuyla ilgili olarak Muhammed Draz da şunları söylemektedir: Bunlar, Kur'ân-ı Kerim'den çalınmış birtakım kelime ve ibarelerden müteşekkil uydurma sûrelerdir. Kur'ân'm o ahenkli üslûbu ve belâğatı karşısında ne kadar kötü bir ifade örneği oluşturduğunu görmek için onları bir defa okumak yeterlidir[288].

Ayrıca şunu da belirtmek lazım ki, *"Sûretu'n-nûrayn"* üzerinde incelemeler yapmış bulunan Mirza (Alexandre) Kazem Bek ile T. Nöldeke, bütün çırpınmalarına rağmen, onun uydurma olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalmışlardır[289].

---

287 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* I, 406-407.

288 Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 36, dp, 35.

289 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* I, 406-407.

Burada şunu hemen belirtelim ki, İsmail Cerrahoğlu'nun *"Kur'ân Tarihi"* adlı kitabına metnini koyduğu[290] Sûretu'n-nûrayn okunduğu zaman görülecektir ki gerçekten bütün kelimeleri Kur'ân'dan alınarak yazılmış, ihtivâ ettiği konular arasında bir insicam bulunmayan, kısacası uydurma olduğu her halinden belli olan bir sûredir.

b. Âyetlerde Tahrif

Bazı şii âlimlerin ileri sürdüğü tahrife konu olan bir başka husus da âyetlerdir. Bu konudaki rivâyetlere bakılırsa görülür ki Şia'nın bu anlamda iddia ettiği tahrif, bir yönüyle bazı sûrelerden âyet gruplarının, diğer yönüyle de bir kısım âyetlerden yerine göre birtakım kelimelerin atılması şeklindedir. Meselâ, Beyyine ve Nisâ Sûrelerinden münafıklarla ilgili büyük bir bölümün çıkarıldığı bu iddialar arasmda bulunmaktadır[291]. Bazı âyetlerden çıkarılmış kelimelere gelince bunlarla ilgili örnekler çok daha fazladır. Bunlardan bir kısımı şöyledir:

(1) لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَآ اَنْزَلَ اِلَيْكَ (فِي عَلِيّ) اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ.[292]

(2) فَاَبٰىٓ اَكْثَرُ النَّاسِ (بِوَلَايَةِ عَلِيّ) اِلَّا كُفُورًا.[293]

(3) وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ (فِي وَلَايَةِ عَلِيّ) فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا.[294]

(4) وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ (فِي وَلَايَةِ عَلِيّ) فَاِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَآ اَبَدًا .[295]

(5) وَلَقَدْ عَهِدْنَآ اِلٰى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ (كَلِمَاتٍ فِي مُحَمَّدٍ وَعَلِيّ) فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا .[296]

---

[290] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* I, 410-411.

[291] et-Tabressî, *el-İhticâc,* Meşhed 1403, s. 354.

[292] en-Nisâ 4/166. Bkz. el-Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî,* Beyrut 1991, I, 179.

[293] el-İsrâ 17/89. Bkz. el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'fût, *el-Usûl mine'l-kâfi,* Tahran 1389, II, 296.

[294] el-Ahzâb 33/71. Bkz. el-Kuleynî, *el-Usûl,* II, 279.

[295] el-Cinn 73/23. Bkz. el-Kuleynî, *el-Usûl,* II, 314.

[296] Tâhâ 20/115. Bkz. el-Kuleynî, *el-Usûl,* I, 16.

Kur'ân'ın tahrife uğradığını ileri süren Şiâ bilginleri bunlardan başka Kıyâme Sûresi 75/17. âyette yer alan إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ *"Kuşkusuz onu kalbinde toplamak ve ve sana okutturmak yalnız bize aittir"* âyetini (إِنَّ عَلِيًّا جَمَعَهُ وَ قَرَأَ بِهِ) *"Şüphesiz Ali onu bir araya topladı ve okudu"* şeklinde tilâvet etmektedirler[297].

Bu düşüncede olanlara göre Nisâ 4/24. فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً *"...Onlardan (kadınlardan) faydalanmanıza mukabil, kararlaştırılmış olan mehirlerini verin..."* âyetindeki (مِنْهُنَّ) zamirinden sonra (اِلَى اَجَلٍ مُسَمًّى) *" Belli bir süreye kadar"* kaydı mevcuttu; ancak bu da Kur'ân'dan çıkarıldı. Zira sözü edilen kısım, içlerinde Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd'un da bulunduğu bir grup sahâbi tarafından okunuyordu[298].

Bir Şiâ müfessiri olan Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919) de tefsirinin girişinde Kur'an'da tahrif olduğundan bahsederek şöyle der: "Ebû Abdillah (Ca'fer Sâdık) كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ *'Siz insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden fenalıktan alıkoyan (...) hayırlı bir ümmetsiniz'*[299] ayetini okuyan bir kimseye, 'Emîrü'l-Mü'minîn'i ve Hüseyin b. Ali'yi öldürenler mi hayırlı ümmettir' diye sormuş; kendisine ey Ebû Abdillah öyleyse bu ayet nasıl nâzil olmuştur? Diye sorulduğunda da, كُنْتُمْ خَيْرَ أَئِمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ *'Siz insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden fenalıktan alıkoyan (...) hayırlı bir imamlarsınız"* şeklinde nâzil oldu demiştir"[300].

Yine Kummî'ye göre Kur'an'dan bazı hususların çıkarılmış olduğuna يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et..."*[301] âyeti de delil teşkil etmektedir.

---

[297] es-Sayrafî, *Nuketü'l-intisâr*, s. 65.

[298] et-Tabressi, *Mecme'u'l-beyân*, III, 32.

[299] Âl-i İmrân 3/110.

[300] el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, I, 10; İhsan İlahi Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, (trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat), Ankara 1984, s. 94.

[301] el-Mâide 5/67.

Zira bu âyet aslında, يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي عَلِيٍّ şeklinde nâzil olmuştu, ancak daha sonra ondan (فِي عَلِيٍّ) ifadesi çıkarılmıştır[302].

Burada şunu hemen belirtelim ki tahrif ifade eden bu rivâyetler senet itibariyle, haddi aşmak ve mezhepten sapmakla itham edilen birtakım zayıf kişilere isnâd edilmektedir. Bunların da Şia içerisinde, kendilerine *"Râfizî"* denen küçük bir azınlık olduğu ileri sürülmüştür ve bu kişiler, ricâl kitabı yazanlara göre makbul kişi olarak kabul edilmemişlerdir. Buna göre denilebilir ki, İmâmiyye'nin çoğunluğu onlarla aynı görüşte değildir; yani Kur'ân'ın tahrife uğradığı kanaatini taşımamaktadır. Nitekim Osman Keskioğlu, Şia bilginlerinden Molla Muhsin'in bu manada şunları söylediğini nakletmektedir: "İçimizden bazı kimseler Kur'ân'da tahrif ve noksan olduğunu söylüyorlar. Fakat dostlarımızın ve çoğunluğumuzun kanaati buna aykırıdır. Çünkü Kur'ân Hz. Muhammed'in mu'cizesi ve dinî ilimlerin kaynağıdır. Müslümanlar bu kitabın korunması için bütün gayretlerini ortaya koymuşlar ve hertürlü tahrife engel olmuşlardır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân, elimizde bulunan şekliyle Allah Resûlü Muhammed (sav)'in hayatında toplayıp tertip ettiği Kur'ân'm aynısıdır"[303].

Şu da bir gerçek ki, bütün bunlar da esasen tek bir gaye için yapılmıştır, o da imâmet anlayışını temellendirmektir. Çünkü bu dönem, imâmiyye kimliğinin temayüz eden niteliği olan *"imâmet"* anlayışının tartışıldığı bir dönemdir. Bilindiği gibi müslümanlar arasmda da en güçlü meşrûiyyet kaynağı Kur'ân'dır. Bu yüzden Şiâ bilginleri söz konusu anlayışı temellendirmek maksadıyla, Kur'ân'dan deliller getirme çabası içerisine girmişlerdir. Kur'an'dan temellendirme yaparken de istenilen deliller bulunamadığmda Kur'an'ın, elimizdeki metninden çok daha fazla olduğu, bu münasebetle onun bir çok kısmının

[302] el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî,* I, 10; Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı,* s. 94.

[303] Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 330.

yok edildiği[304], ayrıca Hz. Ali ve ondan sonra imam olacak şahıslarla ilgili kısımların ve Kureyş'ten pek çok kimsenin kâfir olduğunun zikredildiği âyetlerin Kur'ân'dan çıkartıldığı iddia edilmektedir[305]. Böylece söz konusu anlayış sahipleri imameti temellendirebilme uğruna açıkça Kur'an'ı feda etmişlerdir. Ancak Kur'an'da tahrif yapıldı, şeklindeki iddiaların amaçlanandan çok daha büyük sıkıntılara yol açabileceği endişesi ve bu hususla ilgili olarak bazı gruplarca verilen sert tepkiler bir kısım Şiâ bilginini bu tarz iddiaları reddetmeye sevketmiş[306]; hatta bazıları da konuya ilişkin müstakil eserler bile kaleme almışlardır. Söz konusu tarzda eser veren bilginler imamın nasslarda açıkça belirtilmesi gerektiği şeklinde formüle edebileceğimiz imamet nazariyesini, bir yandan elimizdeki Kur'an'ın bazı ayetlerini te'vil yoluna giderek, diğer yandan da Kur'an dışında aklî ve ahbara dayalı yollarla ispatlamaya çalışmışlardır[307].

Sonuç olarak şunu zikredelim ki Kur'ân Yüce Allah tarafından elçisi vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş ilâhî bir kitaptır. Yeryüzüne indirildiği andan itibaren ezberlenmiş, yazılmış, okunmuş ve zamanımıza kadar da tevâtüren nakledilegelmiştir. Bundan dolayıdır ki o, her nevi tahriften uzaktır ve dünyanın her tarafında yaşayan insanların, mezhepleri farklı olsa da el üstünde tutmuş oldukları Kur'ânlar birbirinin aynısıdır. Aralarında hiçbir kelime, hatta hiçbir harf farkı bile yoktur. Kısacası Kur'ân, semâvî kitaplar arasında orjinalitesi hiç bozulmayan ve kıyamete kadar da asla bozulmayacak olan yegâne kitaptır.

---

304 el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul 2005, s. 72.

305 el-Kuleynî, *Usûlü'l-kâfî*, II, 279-314, IV, 440-446.

306 Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Seyyid Murtazâ (ö. 436/1044), Kur'an'da eksiklik iddialarını reddeden limlerden bazılarıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s,174-188.

307 Ümit, Mehmet, "Kur'ân'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *H.Ü., İ.F., Der.*, 2006, C.5, sy., 9, s. 69-70.

D. Sünnî Kaynaklarda Tahrifi Çağrıştıran Nakiller

Şia kaynaklarında yer alan, ancak otorite kabul edilen bazı şii bilginler tarafından ahâd haber olarak nitelendirilip şiddetle reddedilen bir takım rivâyetler üzerinde durduktan sonra, şimdi de sünnî kaynaklardaki tahrifi çağrıştıran bir kısım rivâyetleri nakledip değerlendirmek istiyoruz. Sünnî kaynaklarda yer alan bu tarz rivâyetleri de aynı şekilde âyet ve sûrelerle ilgili olarak iki kısımda incelemek sonuca ulaşma açısından daha isabetli görünmektedir.

1. Bazı Âyetlerle İlgili Nakiller

a. Recim Âyeti

Hz. Âişe diyorki: "Yeminle söylüyorum ki vaktiyle recm âyeti diye bilinen bir âyet nâzil olmuştu. Bu âyet benim divanımın altında bulunan bir sahîfede (hurma yaprağı) yazılı idi. Ne var ki biz Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili işlerle meşgul olurken (koyun-keçi türü) bir evcil hayvan içeri girmiş ve o sahîfeyi yemişti[308].

Burada şunu hemen belirtelim ki, "recm âyeti" olarak bilinen bu metin kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır: اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Evli erkek ve evli kadın zina yaptıkları zaman Allah'tan bir cezâ olarak muhakaek onları recmedin. Allah mutlak gâlip ve hikmet sahibidir"*[309] Usül kitapları sözünü ettiğimiz bu metni neshin, tilâveti mensuh hükmü bâki kısmı için örnek olarak zikretmektedirler. Yani bu anlayışa göre söz konusu metin daha önce âyet olarak nâzil olmuş, ancak Yüce Allah belli bir zaman sonra onun hükmünü yürürlükte bırakıp lafzını iptal etmiştir.

Bilindiği gibi bugün elimizde bulunan Mushaflarda böyle bir âyet yer almamaktadır. Bu durumda konuya iki açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Birincisi, Hz. Âişe hadisinde de ifade

---

308 Bkz. es-Serahsî, *el-Usûl*, II, 79-80; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1975, VII, 369.

309 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132.

edildiği gibi âyet olduğu ileri sürülen bu metin bir evcil hayvan tarafından yenildiği için Mushaf'a yazılmamış; ikincisi de âyet olarak inzâl edildiği ancak daha sonra metninin neshedilmesi sebebiyle Kur'ân'a kaydedilmemiştir.

Bize göre bu iki yaklaşımda da bir takım eleştirilecek yönler bulunmaktadır. İlkiyle gili şunlar söylenebilir. Diyelim ki, Hz. Âişe'ye isnâd edilen rivâyet sahihtir. O takdirde Kur'ân'ı cem ederken Zeyd b. Sâbit'in bu iki âyeti başka sahâbîlerden alıp Mushaf'a kaydetmesi gerekmez miydi? Yoksa söz konusu metinler diğer sahâbilerde mevcut değilmiydi? Böyle de olsa Kur'ân konusunda aşırı duyarlı bir sahâbî olan Zeyd'in bu âyetleri Mushaf'a kaydetmemesi düşünülebilir mi? Bize göre burada esasan söylenecek tek bir söz vardır, o da bu rivâyetin asılsız olduğudur.

İkinci yaklaşımda yer alan nesh meselesi de bize göre üzerinde durulması gereken önemli meselelerden biridir. Çünkü Yüce Allah'ın daha önce indirdiği fevkalade hayati önem taşıyan, hatta toplumsal niteliği olan bir âyetin lafız olarak geri çekilip hükmünün ibkâ edilmesindeki hikmet gerçekten anlaşılır gibi değildir. Ayrıca burada şunu da belirtelim ki recm âyetiyle ilgili rivâyetler incelendiği zaman görülür ki, âyet olduğu ileri sürülen metin değişik versiyonlarla zikredilmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

(1) اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ.[310]

(2) إِذَا زَنَى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجِمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.[311]

(3) اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.[312]

(4) اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.[313]

---

310 ed-Dârimî, "Hudûd", 16; İmam Mâlik, *el-Muvatta*, "Hudûd", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 183; el- Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut, ts., IV, 360; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, s. 116; ez-Zerkânî, *Menâhil*, II, 215.

311 el-Beyhakî, es-*Sünenu'l-kübrâ*, baskı yeri yok, ts., VIII, 211; el-Hâkim, *Müstedrek*, IV, 359; İbnü'l-cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, s. 116; es-Süyûtî, *el-İtkan*, II, 32.

312 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132.

313 el-Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 359; el-Beyhakî, *es-Sünen*, VIII, 211.

(5) ا اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ.[314]

(6) الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيَا مِنَ اللَّذَّةِ.[315]

Bu tablo da bize göstermektedir ki recm âyeti olduğu iddia edilen metin içerdiği kelimeler itibariyle farklılık arzetmektedir. Yani metinde bir birlik söz konusu değildir. Halbuki bu âyet tilâveti neshedilmiş âyet bile olsa, esasen yapılan nakillerin aynı metinden söz etmeleri gerekirdi. Şu bir gerçek ki, bir âyetin Kur'ânî sayılabilmesi için onun hem metin hem de mana olarak mütevâtir olması gerekmektedir. Tabiatıyla bu durumda söz konusu metnin âyet olduğunu ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Çünkü o, ne metin ne de anlam itibariyle tevâtür derecesine ulaşmış değildir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir konu da, âyet olduğu ileri sürülen metnin, Kur'ân'ın alışılan nazım türüne benzememesidir. Nitekim Mustafa Sâdık er-Râfii de: "... Bu söz, Kur'ân lügatının sağlamlığına, nazmının letâfetine, binasının kuvvet ve akıcılığına benzemeyen ham bir sözdür"[316] diyerek, bu sözün Kur'ân üslubuna uymadığını dile getirmektedir. Bütün bunlar da bize göstermektedir ki, recim âyeti diye ifade edilen metin hakkında nakledilen rivâyetler ve yapılan değerlendirmeler güvenilir değildir.

b. Emzirme Âyeti

Hz. Âişe'den nakledilen bir rivâyette o şöyle demektedir: *"Bilinen on defa emzirme haramlık hükmü doğururur"* âyeti, Kur'ân'da yer almaktaydı. Ancak daha sonra bu, *"beş bilinen emme"* ile neshedildi. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman onlar Kur'ân âyetleri arasında okunmaktaydı"[317].

---

314 el-Beyhakî, *es-Sünen,* VIII, 211; el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid,* Beyrut, 1408, VI, 265.

315 el-Beyhakî, *es-Sünen,* VIII, 211; el-Heysemî, *ez-Zevâid,* VI, 265.

316 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân,* s. 29.

317 Müslim, er-Radâ, 24. Ayrıca bkz. *el-Muvatta,* er-Radâ, 18; et-Tirmizî, er-Radâ, 3; ed-Dârimî, en-Nikâh, 49; Ebû Dâvûd, en-Nikâh, 10. Hz. Âişe (ra)'nin: "Bu hüküm benim yatağımın altında bulunan bir sahifede yazılı idi. Resûlullah (sav)

Burada şunu hemen belirtelim ki söz konusu rivâyeti tahlil eden âlimler demişlerdir ki ilk önce on emzirmenin evlilikte haramlık hükmü doğurduğunu ifade eden âyet nâzil olmuştu, ancak bu daha sonra beş emzirmeyi hüküm olarak ortaya koyan âyetle neshedildi. Ardından da beş emzirmeyi ifade eden âyet tilâvet yönüyle Mushaftan çıkarıldı. Yani ilk âyet hem hükmen hem de tilâveten yürürlükten kaldırılırken, ikinci âyet yalnızca lafız yönüyle neshedilip hükmü bâki bırakıldı[318]. Tabiatıyla böyle bir yorum eğer inandırıcı görülürse, o takdirde insanın aklına belki tahrif iddiası gelmeyebilir. Ancak beş emzirmeyi ifade eden âyetin hükmü eğer devam ediyorsa, artık bu durumda onun lafız yönünden neshedildiğini ileri sürmek pek tutarlı görünmemektedir. Zaten bu yüzdendir ki bir kısım âlim, tahrifi çağrıştıracağı endişesiyle tilâvet neshini kabul etmemiştir. Meselâ, es-Serahsî, Hz. Âişe'den nakledilen bu sözün Resûlullah (sav)'ın vefatından sonra hem tilâvetin hem de hükmün neshine imkân tanıma anlamına gelebileceğini söyleyerek, bu sözü sahih kabul etmesinden dolayı İmam Şâfii'yi eleştirmiştir[319].

Aynı şekilde İbnü'l-Humâm bu anlayışın, "Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'dan pekçok şey kaybolmuştur; çünkü sahâbe bunları gizlemiştir" şeklindeki Râfızî iddiasını haklı çıkaracağını söylemiştir[320].

Abdurrahmân el-Cezirî de süt emzirme ile ilgili âyetler hakkında nakledilen bu tür rivâyetleri tenkit ederek, bunların İslâm'a çok ciddi zararlar verdiğini belirtmekte ve tilâvet neshini reddetmektedir[321].

---

dünyadan göçünce biz onun yıkanması ve kefenlenmesiyle meşgul iken, bir evcil hayvan (dâcin/keçi) içeri girerek bu sahifeyi yemiş" dediği de ayrıca nakledilmektedir. Bkz. es-Serahsî, *el-Usûl,* II, 79-80; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi,* VII, 369.

318 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 323-324.

319 Bkz. es-Serahsî, *el-Usûl,* II, 79-80;

320 İbnu'l-Humam, *Fethu'l-kadîr,* Bulak 1316, III, 3. Ayrıca bkz. Erdoğan, Mehmet, *Sünnet,* s. 62.

321 el-Cezirî, Abdurrahman, *el-Fıkh ala'l-mezhebi'l-erbaa,* İstanbul 1986, IV, 257.

Tilâvet neshini reddederek bu tür rivâyetleri asılsız bulan müelliflerden biri de, Mustafa Sâdık er-Râfii dir[322].

Bizim şahsî kanaatimiz de bu doğrultudadır. Çünkü bahis konusu tarzdaki rivâyetlerin sahih olduğunu kabul etmek, Kur'ân'ın tahrif edildiğini söylemekle eş anlamlıdır. Başka bir ifade ile böylesi rivâyetler, Kur'ân'ın bütünlüğüne ve korunmuşluğuna gölge düşürecek mahiyettedir.

2. Bazı Sûrelerle İlgili Nakiller

(1) Bu konuya vereceğimiz örneği Ebu'l-Esved ed-Düelî şöyle anlatmaktadır: "Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Basralıların hafızlarına haber gönderdi. Bunun üzerine Kur'ân'ı iyi derecede okuyan üç yüz hafız onun yanına geldi. Ebû Mûsâ onlara: 'Sizler Basralıların en iyileri ve hafızlarısınız. Kur'ân'ı okuyun. Ancak uzun sûre okumayı ihmal etmeyin. Sonra sizden öncekiler gibi sizin de kalpleriniz katılaşır. Biz vaktiyle bir sûre okurduk. Onu gerek uzunluk ve gerekse şiddet bakımından Tevbe Sûresi'ne benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız şu kadarı ezberimde kaldı: *'Âdemoğlunun iki vâdi dolusu malı olsa, mutlaka bir üçüncüsünü daha ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur'*[323].

(2) Ebû Musâ el-Eş'arî'den nakledilen bir rivâyette onun şöyle dediği ifade edilmiştir: "Biz "sebbaha" lafzıyla başlayan sûrelerden birine benzer bir sûre okurduk. Ancak o sûreyi unuttuk. Söz konusu sûreden aklımda kalan tek bir âyet vardır o da şudur: *"Ey inananlar! Yapmayacağınız şeyleri söylemeyin. Aksi takdirde (bu gibi sözleriniz) şâhit olarak boynunuza (amel defterinize) yazılır da kıyâmet gününde bundan dolayı hesap vermek zorunda kalırsınız"*[324].

---

322 er-Râfii, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 30 vd..

323 Müslim, ez-Zekât, 119. Ayrıca bkz. el-Buhârî, er-Rikâk, 10; et-Tirmizî, ez-Zühd, 27; el-Menâkıb, 64; İbn Mâce ez-Zühd, 27.

324 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 36-37; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 25-26.

(3) İbn Ömer'in şöyle dediği nakledilmektedir: "İki kişi Resûlullah'ın kendilerine okuttuğu bir sûre okuyorlardı. Bir gece namaza kalktıklarında bu sûreden bir harf dahi hatırlayamadılar. Bunun üzerine sabah vakti Hz. Peygamber'e gelerek bu durumu kendisine arzettiler. Allah Resûlü (sav) de: "*O neshedilen sûrelerdendir, üzerinde durmayınız*" dedi"[325].

(4) Hz. Âişe'den gelen bir rivâyette de o şöyle demiştir: "Ahzab Sûresi Hz. Peygamber zamanında iki yüz âyet olarak okunuyordu. Ancak Osman Mushafları yaz(dır)dığı zaman şu an mevcut olan âyetlerden başkasını (onlarda) bulamadık"[326].

(5) Zir b. Hubeyş'in de şöyle dediği nakledilmiştir: "Ubeyy b. Ka'b bana Ahzâb Sûresini kaç (âyet olarak) sayıyorsunuz (okuyorsunuz)? diye sordu. Ben "yetmiş iki veya yetmiş üç âyet" dedim. (Bunun üzerine Ubeyy): "Eğer (onun tamamı) elimizde olsaydı, Bakara Sûresi'ne denk olurdu, dedi"[327].

Görüldüğü gibi burada nakledilen rivâyetlerde sözü edilen bazı sûrelerin unutulduğu şeklindeki ifadeler, özellikle Ahzâb Sûresi'nin Bakara Sûresi'ne denk olduğu ya da 200 âyet olarak okunduğu, fakat Hz. Osman'ın ancak 73 âyeti yazdırabildiği şeklindeki Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan sözler, ne gibi sonuçlar doğuracağı hesaba katılmadan ortaya atılan uydurma rivâyetlerdir. Çünkü bunlar, Hz. Peygamber döneminde yazılan, ezberlenen, Hz. Ebû Bekr zamanında kitap haline getirilip Hz. Osman devrinde de çoğaltılan Kur'ân'la ilgili yapılan en titiz bilimsel faaliyetleri gölgelediği gibi, insanın aklına onun güvenirliliği ile ilgili şüpheler de sokmaktadır[328]. Kanaatimizce burada âcilen yapılması gereken şey, bu husustaki rivâyetleri ilmî bir tenkide tâbi tutarak sahih olmayanları ayıklamaktır. Geçmişte bir kısım âlimler metin tenkidinden çok *"isnâd tenkidi"* ne önem verdiklerinden Kur'ân'ın bütünlüğüne zarar verebile-

---

325 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 36-37; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 25-26

326 es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 32.

327 es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 32.

328 Karataş, Şaban, *Kur'ân Tarihi*, s. 204.

cek birçok rivâyeti senedleri sağlam olduğu gerekçesiyle sahih kabul etmişlerdir. Meselâ, yukarıda zikrettiğimiz, evcil bir hayvanın (keçi) vahiy yazılı sayfaları yemesi ile ilgili rivâyeti İbn Hacer (ö. 852/1448) sened yönünden inceleyerek râvisinin *"sika/güvenilir"* ve *"gayr-i müttehem"* yani yalancılıkla itham edilmemiş olduğunu belirtmiş, arkasından da metinlerin yazılı olduğu malzemenin evcil hayvan tarafından yenilmesi meselesini nesih olayından sonraki bir zamana bağlamıştır ki, buna hayret etmemek mümkün değildir[329].

3. Bazı Husûsî Mushaflarla İlgili Nakiller

Bazı sünnî kaynaklar, Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında Fâtiha Sûresi ile muavvizeteynin (Felak ve Nas) yer almadığını, Ubeyy b. Ka'b'ın Mushafında da burada anlatılanın aksine Nas Sûresi'nden sonra kunut duâlarının bulunduğunu ifade eden rivâyetlere yer vermektedirler. Bundan dolayı konuyu iki ayrı başlık altında incelememiz uygun olacaktır.

a. İbn Mes'ûd Mushafı

Biraz önce de belirttiğimiz gibi İbn Mes'ûd'un kendisi için özel olarak yazmış olduğu Kur'ân'a, Fâtiha ve Muavvizeteyni kaydetmediği ifade edilmektedir[330]. Fatiha Sûresiyle alakalı olarak İbn Kuteybe (ö. 276/889) *"Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân"* adlı eserinde: İbn Mes'ûd Fâtiha'yı Mushafına yazmadı. Çünkü Kur'ân, şüphe, unutma, ziyâde ve noksanlık korkusuyla iki kapak arasında toplandı. Halbuki Fâtiha Sûresi herkes tarafından ezberlenip daima namazlarda okunduğu için, onun böyle bir tehlikeye maruz kalması söz konusu değildi, diyerek[331] İbn Mes'ûd'un, Kur'ân'ın mukaddimesi durumunda olan böyle bir sûreyi inkâr

---

[329] Aydemir, Abdullah, *"Mensuh Âyetler"*, Diyanet Der., c. 24, s. 4'den naklen, Karataş, Şaban, *Kur'ân Tarihi*, s. 205.

[330] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 129; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 571; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut ts., VIII, 683; *el-İtkân*, I, 86. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 49.

[331] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 49.

etmediğini, sadece herkes tarafından ezberlenen ve en çok okunan bir sure olması dolayısıyla onun, unutulması ya da kaybolması gibi bir tehlikenin hiçbir zaman mevcut olmaması sebebiyle, husûsi Mushafına kaydetmemiş olabileceğini belirtmek istemiştir.

"Mukaddimetân" adlı eserde de Fâtiha Sûresi namazla ilgili olan bir suredir. Dolayısıyla namaz devam ettiği, bu din de bâki kaldığı müddetçe bu sûreyi unutmanın mümkün olmadığı belirtilerek dikkatler aynı noktaya çekilmiştir[332].

Bu hususta el-A'zamî de Fâtiha Sûresi, Kur'ân'ın en çok okunan bir sûresidir ve namazlarda her rekâtın ayrılmaz bir rüknüdür. Sadece cehri namazlarda bile günde 6 defa, cuma gününde ise 8 defa câmi ve mescidlerde yankılanmaktadır diyerek, söz konusu sûrenin İbn Mes'ûd tarafından yazılmamış olmasını, bu sûrenin çok yaygın ve meşhûr olmasına bağlamaktadır[333].

Diğer iki sûre ile ilgili rivâyetlere gelince o konuyla ilgili olarak da öncelikle şunu belirtelim ki, İbn Mes'ûd'un muavvizeteyn olarak bilinen Felak ve Nâs Sûrelerini Mushafına kaydetmediği konusundaki rivâyetleri Ahmed b. Hanbel, Zir b. Hubeyş'ten nakletmektedir. Bu rivâyetler incelendiği zaman Zir b. Hubeyş'in söz konusu mesele ile ilgili olarak iki ayrı ifade kullandığı görülür. Bunlar: *"İbn Mes'ûd muavvizeteyni Mushafına yazmadı"* diğeri de, *"İbn Mes'ûd muavvizeteyni Mushaftan kazıdı"* şeklindedir.

Şimdi burada üzerinde durulması gereken iki nokta vardır. Birisi, rivâyetlerin sahih olup olmaması meselesi, diğeri de sahih olduğu ileri sürüldüğü takdirde bu ifadelerin nasıl yorumlanacağı hususudur. Öncelikle şunu vurgulayalım ki, rivâyetlerin sıhhati konusunda sünnî din bilginleri iki gruba ayrılmışlardır. Bir gruba göre söz konusu rivâyetler İbn Mes'ûd'u hedef

---

332 *Mukaddimetân,* s. 96.

333 Bkz. el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Kur'ân Tarihi,* (trc. Ömer Türker-Fatih serenli), İstanbul 2006, s. 252.

alan açık birer iftiradan ibarettir. Bu görüşte olanlar arasında Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1012), İbn Hazm (ö. 456/1063) ve Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1209) bulunmaktadır[334]. Diğer gruba göre de söz konusu rivâyetler fukaha ve kura nezdinde sahih hatta meşhûr nakillerdir. Bu görüşte olan âlimler arasında da İbn Hacer (ö. 852/1448)[335] ve müfessir İbn Kesir (ö. 774/1372)[336] yer almaktadır. Ancak bu âlimler ilgili rivâyetleri te'vil cihetine gitmişlerdir. Meselâ bunların bir kısmı, Zir b. Huşeyb'in zikrettiği *"Mushaftan muavvizeteyni kazıdı"* sözünü dikkate alarak, İbn Mes'ûd'un Felak-Nâs Sûrelerini değil, sadece *"muavvizeteyn"* sözünü Mushafından kazımış olabileceği yönünde görüş beyan etmiştir. Çünkü bu anlayışta olanlara göre ashâbın, Mushaf yazarken onu herşeyden tecrid etme konusundaki duyarlı davranışları, herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla bu rivâyette de vurgulanmak istenen nokta budur. Kâdı İyâz gibi bazı zatlar da, İbn Mes'ûd hakkındaki bu rivâyetlerin onun, adı geçen sûreleri inkâr ettiği manasına gelmediğini, sadece onların Kur'ân'a yazılacağı hususunda Resûlullah (sav)'tan herhangi bir şey işitmediğini göstermektedir. Çünkü İbn Mes'ûd'a göre Kur'ân yazımında sünnet olan, ancak Hz. Peygamber'in yazılmasını emrettiklerini yazmaktır. Halbuki o, bu iki sûrenin yazılması konusunda Peygamberden bir tâlimat almamış ve Resûlullah yazdırırken de buna muttali olmamıştı. Böylece Kur'ân istinsah edildiği zamana kadar o bu fikrini devam ettirmiş, ancak Kur'ân çoğaltıldıktan sonra söz konusu sûrelerin onda yer aldığını görünce, umûmun fikrini kabul ederek kendi görüşünü terketmişti. Dolayısıyla bu da Kur'ân'ın sıhhati konusunda ashâbm, ne derece hassasiyet gösterdiğini ortaya koymaktadır[337].

---

334 Bkz. Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 163.

335 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 163.

336 İbn Kesir, *Tefsir,* IV, 571.

337 Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* s. 163.

Muavvizeteynle ilgili rivâyetleri sabit görenlerin yapmış oldukları bir te'vil de, bu sûrelerin Fâtiha sûresi gibi namazlarda çok okunmasından dolayı, unutulma ve terkedilme ihtimali yoktu, dolayısıyla İbn Mes'ûd da bundan emin olduğu için onları Mushafına kaydetmemişti, şeklindedir[338].

el-Bâkillânî de bu hususla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmıştır: Şayet bir kimse Kur'âdaki bir sûrenin onun bir parçası olmadığına inanırsa o, ya mülhit ya da fâsıktır. Bu durumda eğer İbn Mes'ûd'a atfedilen rivâyetler sahih ise, o durumda bu iki niteleme İbn Mes'ûd için de geçerlidir. Halbuki pek çok hadisinde Allah Resûlü onu övmüş ve takvasını takdir etmiştir. Eğer İbn Mes'ûd böylesi bir sapıklık içine girmiş olsaydı, Peygamber onun hakkında takdir dolu ifadeler kullanır mıydı? Ve yine onun inancı konusunda herhangi bir olumsuz durumun olduğunu bilselerdi, akranları İbn Mes'ûd'un söz konusu fıskını gizleme sorumluluğu altına girebilirler miydi? Halbuki biz biliyoruz ki, çağdaşları bir tek aykırı görüş olmaksızın, ittifakla İbn Mes'ûd'la ilgili övgü dolu sözler söylemişlerdir. İşte bu noktada iki ihtimal üzerinde durarak diyebiliriz ki ya Abdullah b. Mes'ûd Kur'ân'daki hiçbir surenin haklı statüsünü inkâr etmemiştir ya da arkadaşları onun küfrünün üzerini örtmüşlerdir, bu yüzden de hepsi toptan tekfire muhatap olmuştur[339].

Kısaca ifade etmek gerekirse bu iki şıktan en mâkul olanın birincisi olduğu söylenebilir. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd ömrünü İslâm'a adayan, özellikle de inen tüm vahiy metinlerini günü gününe yazan, ezberleyen ve zaman zaman Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapan; ayrıca Irak'da re'y medresesini kurarak tâbiinden pek çok müfessir, fakih ve kurrâ yetiştiren böylesine büyük bir sahâbi hakkında bu tarz bir ithamda bulunmak hiçbir zaman doğru değildir. Zira anladığımız kadarıyla yaşadığı dönemde de esasen etrafındaki sahâbiler bu özelliklerin-

[338] *Mukaddimetân,* s. 97.

[339] el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi,* s. 252-253.

den dolayı ona karşı hep saygılı davranmışlar ve yetiştirmiş olduğu öğrencileri de bu anlayışla hareket ederek onun öğretisini gelecek kuşaklara nakletmişlerdir. O halde o büyük sahâbînin, Allah'ın kitabından hiçbir sûreyi inkâr ettiğini söyleyemeyiz. Zira ortada böyle bir yola tevessül etmeyi gerektirecek hiçbir haklı ve geçerli sebep mevcut değildir.

b. Ubeyy b. Ka'b Mushafı

Ubey b. Ka'b'ın mushafında İmam Mushafdan ayrı olarak iki sûrenin daha mevcut olduğu söylenmektedir ki, bu sûreler *"Kunut Duaları"* dır[340]. Bu rivâyeti nakledenler İbnü'n-Nedim ile es-Süyûti'dir. Ancak şu da bir gerçek ki, Ubey b. Ka'b'a ait olduğu ileri sürülen Mushafın diğer Mushaflardan ayrı bir husûsiyeti veya fazlalığı olduğuna dair hiç bir sahih rivayet mevcut değildir. Bilindiği üzere bir metnin Kur'an olabilmesi için Resûlullah'a indirilmiş ve ondan da mütevatir olarak nakledilmiş olması gerekir[341]. Halbuki Ubey b. Ka'b'm Mushafında olduğu söylenen *"Kunut Duaları"* âhad yolla nakledildiğinden yukarıdaki şartları taşımamaktadırlar. Bu durumda Ubey' b. Ka'b'a ait olan bu iki duayı, iki ayrı Kur'ân sûresi olarak kabul etsek bile, Hz. Peygamber'in sayıları binleri bulan hiçbir ashâbı tarafından söz konusu duâların Kur'ân'dan olduğuna dair bir haber bize ulaşmış değildir[342].

Kâdı Ebû Bekr el-Bâkillânî de *"İ'câzu'l-Kur'ân"* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şunları söyler: Bu hususta nakledilenler haber-i vâhittir. Haber-i vâhit ise bu gibi yerlerde delil olmaz. Kaldı ki Ubeyy b. Ka'b bunları, içimizden birinin Mushafının arkasına bazı duaları yazması gibi unutmamak maksadıyla kaydetmiş olabilir[343].

---

340 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 40-41; Nöldeke, *Kur'ân Tarihi*, s. 42.

341 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Mısır ts., I, 9;

342 Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1935, IX, 254.

343 el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 220.

er-Râfii de bu konu hakkında şöyle bir değerlendirme yapmıştır: Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve falancaların hata etmeleri ve tercihlerinde günaha düşmeleri uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca bu dine tuzak kurmak için onlara (...) iftirada bulunulması da ihtimal dışı değildir. Biz, Kur'ân'dan bazı şeyler gitti yahut insanların ağızlarında, Kur'ân'da bulunmayan bir söz kaldı denilmesini, istedikleri kadar te'vil yapsalar, hatta rivâyetleri Cibrîl ve Mikâil'e isnâd etseler bile, bütün varlığımızla kabul etmeyiz[344].

Bu konuda müsteşrik Nöldeke de *"Kur'an Tarihi"* adlı eserinde şunları söylemektedir: "Kunut Dualarının muhteva ve şekillerine göre duayı andırması, onların vahiy olma karakterini kolaylıkla kabul etmemizi engellemektedir. Eğer onlar Kur'an'ın 113 ve 114. sûrelerinde olduğu gibi "Kul" (söyle, konuş) sözcüğüyle başlasalar ve Peygamber tarafından Tanrı sözü olarak nitelenselerdi, kolaylıkla vahiy diye ele alınabilirlerdi. Gerçi "Fatiha" süresinin başında da "kul" sözcüğü mevcut değildir. O yüzden "kul" lafzının olmayışı başlı başına bir sebeb sayılmamaktadır. Ayrıca kunut dualarında, Kur'an'da alışık olmadığımız bazı tabirler de yer almaktadır. Meselâ, (ثَنَى) fiili Kur'an'da hiç geçmemekte, onun yerine (حَمِدَ) ve (سَبَّحَ) gibi başka fiiller kullanılmaktadır. (سَعَى) (نَسْعَى) fiili de Kur' anda Allah'a ulaşma yolunda çabalamak manasında kullanılmamıştır. Bunlardan başka (فَجَرَ) (يَفْجُرُكَ) Kur'an'da meful olmadığı halde, bu duada aküzatif şahıs zamiriyle karşımıza çıkmaktadır. Yine sözgelimi (خَلَعَ)'dan (نَخْلَعُ) fiiline ise, Kur'an'da yalnız bir defa rastlanmaktadır ki, o da Taha 20/12. âyette *"ayakkabıyı çıkarma"* anlamına gelmektedir. Halbuki burada çok daha başka bir manada, yani Allah yolunda olmayanları terk etmek manasında kullanılmıştır. Bu sebeblerle sözü edilen her iki sûrenin de Kur'an'a ait gerçek birer parça olduğu ve Peygamber'den vahiymiş gibi aktarıldığı pek inanılır gibi değildir[345].

---

344 el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân,* s. 30-31.
345 Doğrul, Ömer,Rıza, *İslâm Tarihi,* IX, 255.

Bizim kanaatimize göre de bu tarz rivâyetler uydurmadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu durumda yapılması gereken şey, insanların kafalarında birtakım kuşkular uyandıran bu nevi rivâyetlere karşı son derece duyarlı olmaktır. Çünkü bunların hiçbir bilimsel ve mantıkî temeli söz konusu değildir. Aslında bu rivâyetleri kabul edenler de görüldüğü gibi zorlama te'villere girişmektedirler. Ancak sonuç itibariyle bu te'villerin de insanı tatmin edici nitelikte olduğunu söylemek mümkün değildir. O halde en gerçekci yol, onların uydurulmuş rivâyetler olduğunu kabul edip, herhangi bir yoruma dahi gitmemektir. Zira Kur'ân; إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ *"Zikri/Kur'ân'ı biz indirdik, kuşkusuz onun koruyucusu da biziz"*[346], لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ *"Muhakkak ki ona önünden de ardından da bâtıl gelemez. O, hikmet sahibi çok övülen Allah'tan indirilmiştir"*[347] gibi âyetleriyle kendisinin ilâhî koruma altında bulunduğunu, hiçbir bâtılın ona asla yaklaşamayacağını yani âyetlerinin, âyet olmayan başka sözlerle karıştırılamayacağını ve hiçbir âyetinin de asıl metnin dışarısında kalamayacağını ifade etmektedir.

VI. KUR'ÂN VE TARİHSELCİLİK

Batıda XVII. Yüzyılda ortaya çıkan tarihselcilik XX. Yüzyılda Müslüman dünyada da kendisini hissettirmeye başlamıştır. Ancak bu oluşumun temelleri yüzyıl ötesine kadar uzanmaktadır. Yani tarihselcilik, Müslümanları XIX. Yüzyılda etkisi altına alan İslâm modernizminin bir sonucudur. Bu sebeple biz öncelikle İslâm modernizminin ortaya çıkış serüvenini ele almak istiyoruz. Ancak bu konuya geçmeden önce modernizm kavramıyla ilgili biraz bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyoruz.

Modernizm, yeni ve çağdaş anlamına gelen *"modern"* sözcüğünden türemiştir. Türkçe'de *"asri"* veya *"çağdaş"* gibi kelimelerle ifade edilen modernizm terim olarak aydınlanma ile

---

346 el-Hicr 15/9.

347 el-Fussilet 41/42.

gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı yeni bir ideoloji ve yaşam biçimi demektir. Bir başka deyişle zamana bağlı olan, içinde yaşanan zamanı ifade eden sürekli olarak günümüze ait dönemi kendisinden hareketle tanımlamaya çalışılan bir bilinç durumudur. Bu anlamıyla tarihsel olanın karşıtı şeklinde değerlendirilebilir. Yani muhtevası sürekli değişse de eski olanın hâkimiyetinin bırakılıp yeniye geçilmesi anlamına gelen bir terimdir[348].

Modernizm, *"çağdaş teslis"* denilen hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sac ayağı üzerine kuruludur. Üç temel özelliği vardır. İlki insanı merkeze oturtması yani onu hakikatin tek ölçüsü kabul etmesidir. Diğeri vahye/dine kendi sistemi içerisinde fonksiyonel bir yer vermemesidir[349]. Modernizmin üçüncü özelliği de Kurtuluşu dinde değil, akıl ve bilimde görmesidir[350]. Modernizmle ilgili bu genel girişten sonra şimdi de İslâmî modernizm hareketinin ortaya çıkış amacı üzerinde duralım.

Bilindiği gibi İslâmiyet, insanların gerek yaratıcılarıyla gerekse diğer insanlarla ve tabiatla olan dünyevî ilişkilerini düzenleyen ilâhî ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler insanla buluştuğu ilk dönemlerden itibaren insan hayatına yeni bir canlılık ve dinamizm getirmiştir. İslâm'ın kısa bir sürede Arabistan bölgesinden üç kıtaya yayılmasının arka planında yatan ana sebep de budur. Ama ne yazık ki İslâm'ın bu kudreti ve ihtişamı, Müslümanların temsildeki zayıflıkları ve yöntem hataları yüzünden giderek yerini durgunluğa ve donukluğa bırakmıştır. Bu du-

---

348 Demirhan Ahmet, *Modernlik*, İstanbul 1992, s. 11-12.

349 Bu hususu şu şekilde izah etmek mümkündür. Bilindiği gibi aydınlanma dönemi sonrası ortaya çıkan Batı'daki modernist düşünce, insanlığın ilerlemesini, özgürleşmesini ve kalkınmasını dinin baskı, hâkimiyet ve kontrolünden kurtarılmasına bağlamaktadır. Batı normlarına göre din sosyal bir olgudur. Bu yüzden o, fertlerin vicdanlarında ve ahlâki yaşantılarında kalmalı, topluma müdahele etmek istediğinde de ya toplum hayatından tamamen uzaklaştırılmalı, yahut da modernize edilerek kendi yerine yani vicdanlara çekilmelidir.

350 Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 15-16.

rum, Batı'nın Doğu aleyhine zaferler elde etmesi ve İslâm ülkelerinin önemli bir kısmını işgal ederek sömürge haline getirmesi ve pek çok kurumsal-kültürel mirası yok etmesiyle de zirve noktaya ulaşmıştır. Kısacası Batı ülkeleri, Osmanlı, İran, Hind Altkıtası, Mısır, Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya, Kafkaslar vb. bölgelerde bir yandan ekonomik üstünlüklerini kullanarak yerel endüstrilerin gerilemesine ya da yok olmasına sebep olurken, diğer yandan da değişik bölgelerde açtıkları okullarla (kolejler-üniversiteler) yerel kültürleri dejenere etmeyi başarmışlardır. İşte bu olumsuz durumlar uzun zamandan beri ilim ve fikir hayatında bir durgunluk ve donukluk yaşayan İslâm dünyasında bir uyanışa ve hareketliliğe sebep olmuştur. Bunun üzerine Müslüman entellektüeller söz konusu krizden kurtuluşun yollarını aramaya koyulmuşlardır. Ancak ne yazık kı başlangıçtaki bu iyi niyetli çabalarına rağmen geliştirilecek bir ıslah ya da reform projesi üzerinde ittifak sağlayamamışlardır. Bir grup aydın İslâm'ın modernizasyonunu yani dinsel metinlerin yeniden yorumlanarak Müslümanların hayatına sokulmasını önerirken, diğer bir kısmı da laik ve milliyetçi duyguların ön planda olduğu bir modernizasyonu savunmuştur. Böylece bir yandan muhafazakâr görünen modernist bir eğilim, diğer yandan da liberalliği öne çıkaran bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Bu hareketin izlerine ilk olarak Hindistan ve Mısır'da rastlanmaktadır. Hindistan'daki temsilcileri Seyyid Ahmet Han (ö. 1316/1898)[351] ve Seyyid Emir Ali (ö. 1347/1928)[352] dir. Bunlara *"Hind İslâm modernistleri"* denilmektedir. Mısır'daki temsilcileri ise Cemaleddin Efgânî (ö. 1315/1897), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve Muhammed Ebû Zeyd'dir. Bu üçlüyü de *"Mısır İslâm modernistleri"* adı altında ele almak mümkündür.

---

351 Hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm,* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 48; Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA.*, İstanbul 1989, II, 73-74.

352 Hayatı ve eserleri için bkz. Ahsan, Abdullah, "Emir Ali, seyyid", *DİA.*, İstanbul 1995, XI, 123-124.

Burada şunu hemen belirtelim ki yukarıda ifade etmeye çalıştığımız uyanış bağlamında Müslüman düşünür ve fikir adamlarının tek amacı, İslâm'ın ilk zamanlarındaki dinamizmini yeniden hayata geçirerek, Müslümanların yaşantılarına ârız olan krizi yani durgunluğu, geriliği ve zayıflığı ortadan kaldırmaktır. İşte söz konusu hareketin savunucuları bu amaç doğrultusunda hareket ederek inanç, düşünce ve hayat tarzı bakımından eskiyi olduğu gibi devam ettirmek isteyen eğilime karşı bir ihyâcılık yani yeniden diriliş hareketi başlatmışlardır. Modernist Müslüman düşünürler bunun için öncelikle taklide karşı çıkarak Kur'ân'ı yeniden yorumlamak suretiyle Müslümanın hayatına hâkim kılmak istemişlerdir. Zira onlara göre geçmiş dönem alimlerinin ictihadlarını taklid etmek artık Müslüman toplumların ihtiyaçlarına cevap vermemektedir. Çünkü Müslümanların çağdaş anlamda ihtiyaçlarını esas almak suretiyle Kur'ân'ı yeniden yorumlama yoluna gitmek (ictihâd) artık kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak bunu yaparken de Batı normlarını yani aklı ve bilimi esas alarak Kur'ân'ı o çerçevede yorumlamak ve böylece İslâm'ı eski ihtişamına kavuşturmak gerekmektedir. İşte XVII. asırda klasik bir görüntü ile ortaya çıkan bu yaklaşım tarzı, XX. Asra gelindiğinde daha farklı bir boyuta taşınmış ve sonuçta bu hareket *"çağdaş modernizm"* ya da *"tarihselcilik"* adı altında yeni bir seyir takip etmeye başlamıştır.

A. Tarihselciliğin Fikri Alt Yapısı

Az önce klasik modernist yaklaşımın ardından, ondan biraz daha farklı bir zemine oturtulan başka bir yorumlama yönteminin yani tarihselciliğin ortaya çıktığını söylemiştik. Bu yaklaşımın temsilcileri Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi'dir. Ancak Bunlar arasında İslâm modernizmini klasik bularak ortaya attığı tenkitlerle ona yeni bir istikamet veren Fazlur Rahman olmuştur. Ona göre mevcut modernizasyon, geleneği tamamen dışladığı, kadınlarla ilgili meseleleri göz ardı ettiği, sistematik bir yöntem geliştirmediği için eksik ve kusurludur. Dolayısıyla söz konusu hareketi bu

eksik ve kusurlu yanlarından arındırarak yeni bir dinamizmle daha geniş bir perspektife oturtmak gerekmektedir. İşte bu amaçla yola çıkan Fazlur Rahman, İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân ve onun pratik yorumu sünneti yeniden yorumlayarak aktüelleştirmek istemiştir. O, bu husustaki yaklaşımını, Kur'ân tarihsel bir metin olarak ele alınmalı, geliştirilen yeni bir tefsir metodolojisiyle de Müslümanların modern dünyadaki sorunlarını çözebilecek ve bu alandaki ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir tarzda yorumlanmalı tezi üzerine kurmaktadır[353].

Fazlur Rahman'a göre Kur'ân hem lafızlarının kaynağı hem de içeriği itibariyle tarihsel bir metindir. Çünkü Kur'ân, vahyin Peygamberin zihninde ve toplumsal şartlarda *"rengini aldığı"* bir takım tezâhürlerdir. Yani Peygamberliğin tarihselliği içinde oluşmuştur. Bir başka deyişle Kur'ân, 23 yılda ve Hz. Peygamber'in kendi tarihsel-kültürel ortamında oluşmuştur. Ayrıca o, ilk muhatap kitlenin geleneklerini, sosyal ve çevresel şartlarını da dikkate almıştır. Böyle olunca başka tarihsellikler söz konusu olduğunda Kur'ân, başka şekillerde ifade edilebilir veya uygulamaya sokulabilir. Esasen o, ilâhî de olsa ebediyen geçerli tek dışa vurum olarak kastedilmiş değildir[354]. Yani Kur'ân metni ya açıkça Hz. Peygamber tarafından yazılmıştır; ya da kalbinde vuku bulan ilhâm ve yansımalar onun tarafından yazıya geçirilmiştir. İlhamlar ona ait olmasa bile, lafız Peygamber'e aittir ve onun dil bilgisi ve ifade gücünün bir ürünüdür. Dil kültüre ait olduğundan Kur'ân metninde tarihsel bir durum belirleyici rol oynamaktadır. Böyle olunca Peygamber kendi bilgi, dil, eğitim düzeyi ve içinde yaşadığı sosyal çevre ve bu çevrenin kendisine sunmuş olduğu şartların yani tarihsel durumun etkisiyle bu metni meydana getirmiştir[355].

---

353 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi,* (trc. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 71.

354 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 186.

355 Çapan, Ergün, "Kur'ân'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım", *Yeni Ümit Dergisi,* Sy: 58, 2002, s. 36-37.

Görüldüğü gibi metni oluşturan kabuk kısmını tarihsel kabul eden Fazlur Rahman Kur'ân'ın içeriğini de tarihsel olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre içerik de, Hz. Peygamber'in mücâdelesi sürecinde meydana çıkan sorun ve durumlara verilen cevaplardan, özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarını çözücü naslardan oluşmaktadır[356].

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'ân'ı hem lafız hem de anlam itibariyle tarihsel bir perspektife yerleştiren Fazlur Rahman, onun anlamını ortaya çıkarma noktasında yeni bir tefsir metodolojisi geliştirmiştir. Bunu, biri yaşanılan tarihsel ortamdan Kur'ân'ın indirildiği zamana gitmek, diğeri de oradan yaşanılan tarihsel ortama geri dönmek şeklinde iki yönlü hareket olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü ona göre biraz önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân, Hz. Peygamber'in yaşadığı tarihsel ortamdaki ahlâkî ve toplumsal durumlara gönderilen ilâhî bir cevaptır. Bu yüzden Kur'ân, çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir. Bir anlamda Kur'ân'ın söyledikleri tarihe aittir yani o, belli bir tarihte yaşayan insanların sorunlarını çözmüştür. İşte ilk hareket, Kur'ân'ın nâzil olduğu çevre ile birlikte bunu kuşatan daha geniş bir muhitin din, âdet ve kurumlar yönünden araştırılması demektir. Buradaki arka plan araştırmasının yaşanılan tarihsel zamana aktarımı da, yukarıda ifade ettiğimiz hareketin ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Buna göre tefsir metodolojisi için önerilen iki hareketten ilki, özelden genele yani Kur'ân'ın bazı âyetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine; diğeri de genelden özele doğru yapılan bir hareketle formüle edilen şimdiki durumun uygulanmasına yöneliktir. Entelektüel bir çabayla çıkarılan söz

356 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, (trc. Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 73.

konusu ilke de şu andaki somut-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde birleştirilmelidir. Bu da tabiatıyla tarihsel durumun çok iyi bilinmesini ve onu oluşturan çeşitli unsurların çok iyi tahlil edilmesini gerektirir. Çünkü mevcut durumu ancak böyle bir yolla değerlendirmek mümkün olabilir[357].

Neo-İslâm modernizmi de denilen bu proje içerisinde Fazlur Rahman'ın tefsir teorisinden sonra üzerinde durduğu ikinci önemli mesele de *"yaşayan sünnet"* tir. Bu onun, *"ictihâd"* görüşünün dayandığı temel niteliğindedir. Yaşayan sünnet, Fazlur Rahman'a göre Hz. Peygamber'in söz ve fiilerinden daha çok, onun nebevî sünnetine dayanılarak cemaat tarafından geliştirilen yorumları ve uygulamaları ifade etmektedir. Bilindiği gibi bu konuda varılan konsensüsler *"icmâ"* olarak kavramlaşmıştır ki, esasen yaşayan sünnetle kastedilen de budur[358].

Ancak şu da bir gerçek ki Fazlur Rahman hem Kur'ân'ın yorumunda hem de yaşayan sünnette temel olarak ictihâdı esas almakta; onu kapsamlı, sistematik ve uzak hedefli bir aktivite olarak görmektedir. Çünkü o, ictihâd faaliyetini imtiyazlı bir zihnin her konudaki nihâî ve yanılmaz bir çabası değil, düşünen kafaların çoğulcu bir tercihi olarak nitelendirmektedir. Fazlur Rahman'a göre bu yapılmadığı takdirde Kur'ân'daki pek çok önemli hüküm yanlış yorumlanacak ve bundan dolayı da Müslümanlar sıkıntı içerisine gireceklerdir. Meselâ, son derece hassas vicdan sahibi pek çok Müslüman samimi olarak Kur'ân'ın, her türlü banka fazini ebediyen yasakladığına inanmakta ve bundan uzak durmaktadır. Oysa Kur'ân'da tarihsel olarak ifade edilen *"ribâ"* kavramının ne olduğu, Kur'ân'ın onu niçin kaba bir sömürü şekli olarak tavsif edip yasakladığı meselesi ciddi bir şekilde araştırılmış olsa, bunun günümüzdeki banka faiziyle ilgili olmadığı anlaşılacak; böylece doğacak pek

---

357 Fazlur Rahman, Kur'ân'ı Yorumlama, (trc. Osman Taştan), *İAD.*, 5. Sayı, Ankara 1987, s. 100-101'den naklen Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 175.

358 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 17-18.

çok sıkıntı ve zarar bertaraf edilecektir. Çok evlilik, kadınların şahitliği, mirâs, zekât ve bir çok konuda da durum bundan farklı değildir[359].

Çağdaş modernizmin bir başka temsilcisi de Fransız asıllı bilgin Roger Garaudy'dir. Garaudy, Efgânî ve Abduh gibi klasik modernistlerin yolundan giderek, çağımızın problemlerine -özünden hiçbir şey kaybetmeden- cevap verebilmesi için İslâm'ın uyanışı nasıl olmalıdır? şeklindeki kaygısını dile getiren temel soruyu sorup[360], arkasından da Kur'ân'ın ihtiva ettiği *"öz"* ün neliğini tesbit etmeye yönelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Garaudy de Fazlur Rahman gibi çağın ihtiyaçlarını çözmede, Kur'ân'ın tarihsel okunuşunu esas almaktadır[361]. Çünkü ona göre ancak bu yaklaşım tarzı ile Kur'ân'ın hakiki anlamını tesbit mümkün olabilir. Genelde neo- İslâm modernistlerinin savunduğu ve aynı söylemleri paylaştığı için Garaudy'nin de benimsediği görüşün kısaca özeti şöyledir. Kur'ân'ın âdete ve örfe bina edilen ahkâm ve muâmelata dair bütün hükümleri, özellikle zaman ve coğrafya farkları söz konusu ise değişebilir. Çünkü bu konularla ilgili olan Kur'ân âyetlerinin bir kısmı tarihsel veya yerel özellik arzetmektedir[362]. Meselâ, Kur'ân'm ilk muhatapları Araplar değil de *"zihâr"* uygulamasının bulunmadığı bir toplum olsaydı, doğal olarak Kur'ân metninde *"zihâr"* yer almazdı[363]. Aynı şekilde Kur'ân,

---

359 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (trc. Adil Çiftçi), Ankara 1997, s. 95-103.

360 Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (trc. Cemal Aydın), İstanbul 1990, s. 51.

361 Zira ona göre Kur'ân'ı tarihsel bir metin olarak görmenin geçerli nedenleri söz konusudur. Öncelikle bu düşünceyi insana Kur'ân vermektedir. Âyetlerin bazı sebeplere bağlı olarak indirilmesi, hükümlerin tedricen açıklanmış olması ve gerektiği zaman bazılarının neshedilmesi gibi durumlar bu düşüncenin kaynağını oluşturmaktadır. Bkz. Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, (trc. Kamil Bilgin Çileçöp), İstanbul 1992, s. 96-97.

362 Zeyveli, Hikmet, *"Kur'ân'ın Aktüel Değeri Üzerine"*, (I. Kur'ân Sempozyumu, 1-3 Nisan) Ankara 1994, s. 276-277.

363 Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara 1994, s. 20.

harp namazını tarif ederken o günün savaş tekniklerini göz önünde bulundurmuş[364], tüketim ve yaşantı biçiminden bahsederken[365] nâzil olduğu dönemin insanını dikkate almıştır. Ayrıca kadınlardan söz eden âyetlerinde de Kur'ân, erkeklerin kadınlardan bir derece üstün olduğunu[366] ve onların kadınlar üzerinde bir otoriteye sahip bulunduklarını[367], en ufak bir sadakatsizlik durumunda erkeklerin kadınları dövebileceklerini[368], iki kadının şahitliğinin ancak bir erkeğe denk olabileceğini[369], mirasta kadının, erkeğin aldığı hakkın yarısını alabileceğini[370] ifade etmiştir. Bütün bunlar, bir coğrafyanın ya da bir devrin tarihine aittir. Dolayısıyla bu hükümleri bulundukları lafızlarla/formlarla evrenselleştirip günümüze ve tarihin bütün zaman birimlerine taşımak, Kur'ân'ın özüne ters düşebilir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim birçok âyetinde[371], ister erkekler ister kadınlar söz konusu olsun Allah'ın sadece iyilik yapanlarla kötülük yapanlar arasında bir ayırım yaptığını hatırlatmaktadır[372]. Buna göre asıl olan, lafızlara bağlı kalmaksızın Kur'ân bütünlüğü içerisinde temel ilkeleri tesbit edip onu evrensel kılmaktır ki, burada da söz konusu mahiyetteki temel ilke, Yüce Allah'ın ancak iyilik yapanlarla kötülük yapanlar arasında bir ayırım yaparak üstünlüğü ve fazileti her iki cins için iyilik yapmada görmesidir. Buna göre denilebilir ki kadınlarla ilgili biraz önce sıralanan hükümler tamamen zaman ve mekânla kayıtlı yerel unsurlardır. Evrensel olan ise, bütüncül bir yaklaşım sonucu

---

364 en-Nisâ 4/102.

365 en-Nahl 4/102.

366 el-Bakara 2/228.

367 en-Nisâ 4/34.

368 en-Nisâ 4/34.

369 el-Bakara 2/282.

370 en-Nisâ 4/11.

371 Bkz. Âl-i İmrân 3/94; en-Nisâ 4/124; er-Ra'd 13/23; el-İsrâ 17/40; el-Mü'min 40/40; ez-Zuhrûf 43/16.

372 Garaudy, R., *Biogrephie du XX. eme Siecle,* Paris 1985, p. 334-335.

bu naslardan hareketle ortaya çıkarılan sözünü ettiğimiz *"temel ilke"* dir. Çünkü Kur'ân'ın kadınla ilgili serdettiği hususlar, o günün Arap toplumunda yerleşmiş olan örflerden başka bir şey değildir. Bunlar da, kadını daima erkeğin gerisinde gören *"ataerkil"* Yahudi-Hristiyan geleneğin söz konusu toplumdaki hâkimiyetinin bir eseridir. Tabiatıyla bu durumda, dört bin yıllık ataerkil geleneğin hâkim olduğu bir toplumun örf ve âdetlerini yansıtan Kur'ânî lafızları evrenselleştirmek doğru bir davranış olamaz[373].

Garaudy'nin bu konuda söylediği bir başka şey de şudur. İlk devir Müslümanları Kur'ân'ın hakiki manasından haberdardılar. Fakat daha sonraları onun bu anlamı unutulmaya yüz tuttu. Hakiki anlamın unutulmasında Abduh'un, *"kitâbın lafzıyla yetinip kalanlar"* diye suçladığı müfessirlerin büyük payı vardır. Zira bu müfessirler, bir taraftan lafızcı yaklaşımlarıyla Kur'ân'ı mekanik bir ibâdetler bütünü durumuna indirgemişler[374], diğer taraftan da tenkitçi aklı öldürerek düşünme aksiyonunu kötürümleştirmişlerdir. Böylece hem kitleleri sürüklemek için geçmiş üzerinde demogojiyle spekülasyon yapmışlar hem de Kur'ân'ın evrensel manasını kazanmasına ve yeni tarihselliklerde hayat bulmasına engel olmuşlardır[375]. Bunun için esasen yapılması gereken şey, Muhammed İkbâl'in de dediği gibi tenkitçi aklın yani ictihâdın yeniden devreye sokulmasıdır. Çünkü ictihâd, Kur'an mesajının ortaya çıkartılarak aktüelleştirilmesinin ve yeni durumlara uygulanmasının kaçınılmaz şartıdır[376]. Bu yapılmadığı takdirde Müslümanları taklitçilik hastalığından kurtarmak mümkün olmayacaktır[377].

---

373 Garaudy, R., *Biogrephie du XX. eme Siecle*, p. 334-335.

374 Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 46.

375 Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, s. 101.

376 Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 64.

377 Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, s.103.

Kur'ân'ı doğru yorumlamanın öncelikle onu tarihsel olarak okumakla mümkün olduğunu, bunun da ancak ictihâd ve akıl yürütme ile gerçekleşeceğini ileri süren Garaudy, ictihâdın temelinde de ilâhî maksadın ortaya çıkarılma niyetinin yer almasını gerekli görmektedir. Ona göre böyle yapılırsa Kur'ân'dan her zaman bir hayat modeli çıkarılabilir. Aksi halde onu aktüelleştirmenin imkânı yoktur. Bu bakımdan tamamen Hz. Peygamber dönemindeki Arapların tarihsel temayül ve şartlarına göre şekillenmiş bulunan Kur'ân ahkâmını, her devir ve şartta geçerli kılmak ve şeriatı uyguluyorum diye meselâ hırsızın elini kesmek, âyetleri indirildikleri tarihsel ortamdan soyutlayıp bu naslarla *"İlâhî kanunu"* birbirine karıştırmak demektir. Bu ise, İslâm'a kötülük yapmaktan başka bir şey değildir[378].

Çağdaş modernizmi veya tarihselciliği savunanlar içerisinde yer alan düşünürlerden biri de Muhammed Arkoun'dur. Arkoun Kur'ân'ı, dinamik bir tarih içerisinde ve gündelik hayatın alışkanlıkları arasında ortaya çıkmış bir kitap olarak tanımlamaktadır[379]. Onun tarihsellik anlayışı, Kur'ân'ı Allah tarafından indirilmiş boyutundan uzaklaştırma biçiminde kendini göstermektedir. Çünkü Arkoun, Kur'ân'da geçen bütün kıssaların, bütün mu'cizelerin birer sembolik anlatım biçimi olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre bunlar, VII. Yüzyıldaki Müslüman bilinç haritasını ortaya çıkaran ve bugünle pek alakası olmayan tarihsel birer tablodan ibarettir. Bu yüzden Arkoun, bütün çalışmalarında Kur'ân'ın sosyolojik, antropolojik ve arkeolojik olarak okunmasını tavsiye etmektedir[380].

Tarihselciliği, Kur'ân'ın anlaşılmasında tek yöntem olarak görenler içerisinde belki de en radikal söylemlere sahip olan düşünür Hasan Hanefi'dir. Kur'ân'a antropolojik olarak yaklaşmayı teklif eden Hasan Hanefi, tarihselliği sadece vahyedil-

---

378 Garaudy, Roger, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, s.69.

379 Harb, Ali, "Muhammed Arkoun, beyne nassihi ve sârihihi" *Nakdu'n-nâs*, Beyrut 1993, s. 65.

380 Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, (trc. Ahmet Zeki Ünal), İstanbul 1995.

miş metinlerin değil, Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliği olarak görmektedir. Ona göre insanlar her zaman nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa, zihinlerinde öyle bir Allah tasavvur etmişlerdir. Bağımsızlık istediklerinde Allah'ı bağımsızlık imajı olarak tasvir etmişler, ırkçılığa karşı mücadele ederken onu bir müttefik olarak algılamışlar; aynı şekilde kendilerine zulmedenlere karşı Allah'ı intikamcı, felaketlere uğrama durumunda koruyucu, günahlardan sakınmada ise bağışlayıcı olarak telakki etmişlerdir[381]. Yani Hasan Hanefi, Kur'an'ın tarihselliği bir yana, onun içerisindeki ilâhî sıfatları bile belli bir düşüncenin Kur'ânî yansımalarından ibaret olarak görmektedir. İlk muhatapları itibariyle düşünüldüğü zaman da söz konusu düşünce sahipleri Araplardır. Bu anlayışa göre ilâhi sıfatlar dahil Kur'ân'daki her şey tarihsel bir olgunun kesin izlerini taşıyan ifadelerden başka bir şey değildir.

Kısaca ifade etmemiz gerekirse diyebiliriz ki, özellikle çağdaş İslâm modernistleri Kur'ân'a tarihselci bir anlayışla yaklaşmaktadırlar. Hepsinin buluştuğu ortak nokta Kur'ân, belli bir tarihte belli bir coğrafyada yaşayan insanlara yol göstermek amacıyla indirilmiş yerel nitelikli naslardan oluşan bir kitaptır. Onu yaşadığımız tarihe, olduğu gibi değil de ilâhî yasamanın amaçları doğrultusunda hareket ederek yani ilkelerini tesbit etmek suretiyle taşımamız gerekmektedir ki bu da, önce Kur'ân'ın nüzûl ortamına gitmek sonra da yaşanılan tarihe geri dönmekle mümkündür. Nüzûl ortamına gitmek, Kur'ân'ın nâzil olduğu çevrenin örf, âdet, gelenek, kültür ve algılama biçimlerini araştırmak demektir. Sözünü ettiğimiz bu araştırmanın yaşanılan tarihsel zamana aktarımı da hareketin ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Buna göre Fazlur Rahman'ın tefsir metodolojisi için önerdiği iki hareketten ilki, Kur'ân'ın bazı âyetlerinden onun genel ilke ve uzun vadeli amaçlarının ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine; diğeri de şimdiki durumun yani kon-

381 Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 251.

jonktürün uygulanmasına yöneliktir. Bütün bunlar ilk bakışta doğru bir yaklaşım gibi gelebilir. Ancak konu incelendiği zaman özellikle Kur'ân tefsirinde tarihselciliği savunanların bir takım problemlerle karşı karşıya kaldıkları görülmektedir.

B. Sorunları

Yeni bir diriliş hareketi başlatmak üzere ortaya çıkan İslâm modernistleri, geliştirdikleri yöntemle bir takım sorunlara da kapı aralamışlardır. Tabii olarak sözünü ettiğimiz sorunlar bu haraketin neo-modernizme dönüşmesiyle de sona ermeyerek devam etmiş; bir anlamda sorunlar yalnızca tarihselcilikte değil, bu hareketin başlangıcı durumunda olan modernizmde de söz konusu olmuştur. Bu sebeple biz konuyu, önce klasik modernizme sonra da tarihselciliğe yönelik olarak iki ayrı noktadan ele almak istiyoruz.

Klasik İslâmcı modernistlere göre geleneğin oluşturduğu İslâm tarihidir; dolayısıyla günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek kapasitede değildir. Bunun için Kur'ân'ın yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkarılacak gerçek İslâm, Müslümanların hayatına hâkim hale getirilmelidir. Çünkü geçmiş dönem bilginlerinin söylemleri artık çare olmaktan çıkmıştır. Yani Müslümanların çağdaş anlamda ihtiyaçlarına cevap verecek kapasitede değildir. Bu yüzden yaşayan müçtehidlerin ictihadlarına ihtiyaç vardır. Müçtehidler de söz konusu yorumları yaparken daha önce de belirttiğimiz gibi geleneğin oluşturduğu bilgi birikimini bir kenara bırakmak durumundadırlar. Çünkü bu birikim tarihseldir. Nitekim Muhammed Abduh bu hususu irdelerken, "Allah'ın kitabı ve peygamberin öğretilerini Halef ve Selef'in araya girmelerine izin vermeden direkt olarak anlamaya çalışmak ve bu doğrultuda yorumlamak gerekmektedir" demektedir[382].

382 Abduh, Muhammed, *el-İslâm ve'n-nasrâniyye*, s. 64-65.

Ancak burada şunu ifade edelim ki yeniliğe açık olmak hiçbir zaman geçmişi tamamen dışlamak demek değildir. Çünkü geçmiş dönemde pek çok İslâm bilgini iyi niyetle yola çıkarak Kur'ân metnini tefsir etmiş, kendi dönemlerindeki mevcut şartlara göre yorumlar getirmişlerdir. Belki bu yorum ve bakış tarzları modernistlerin yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek kapasitede değildir. Ancak bu, geleneği tamamen devre dışı bırakmayı gerektirmez. Zira sözü edilen bu gelenek içerisinde de daha sonraki zamanlara ışık tutacak bir takım fikirler, görüşler, bakış açıları ve değerlendirmeler bulunabilir. Tabii ki, bunlardan istifade etmek gerekirken onları tamamen reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Böyle bir şey aynı zamanda pratiğe de uygun düşmemektedir. Çünkü aynı şeyi tekrar etmenin bir anlamı yoktur. Mademki önceden herhangi bir konuda ortaya konmuş bir düşünce vardır, o halde ondan yararlanmada ne sakınca olabilir? Tabii ki geçmiş dönemde yapılan yorumlardan yararlanma imkanı yoksa, o zaman naslar yeniden ele alınmalı, yeni bir bakış açısı getirilmelidir. Ancak bu hiçbir zaman geleneğin faydalı taraflarını da tamamen devre dışı bırakmayı gerekli kılmamalıdır.

İslâm modernistleri dinin aklî yönüne, aklın dindeki rolüne serbest ve hür düşünceye gereğinden fazla yer verdikleri için bazı metafizik kavramları bile yorumlama yolunu tercih etmişlerdir. Mesela Seyyid Ahmed Han, melekleri insandaki bir nevi önsezi ya da bir tür kabiliyet, bir güç ve bir nevi enerji olarak algılamakta ve bunun sonucunda da peygamberlerin, vahye sahip oldukları bu kabiliyet ya da güçle mazhar olduklarını ileri sürmektedir. Yine ona göre Allah'ın meleklerle konuşması tıpkı, ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ *"Sonra duman halinde olan göğe yöneldi ona ve yer küreye: "isteyerek veya istemeyerek gelin" Dedi. İkisi de: "İsteyerek geldik dediler"*[383] âyetindeki gibi mecâzi bir konuşmadır.

[383] el-Fussilet, 41/11.

Ahmed Han cinler Kur'ân'ın genelinde şer, kötülük, hastalık, olumsuzluk, bazı naslarda da orman veya çöllerde yaşayan yabani insanlar anlamında ele almıştır. Buradan hareketle o, وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ *"Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* [384] âyetini, ister dağda, çölde ormanda, isterse şehirlerde yaşasın bütün insanların her yerde Allah'a kulluk etmelerinin gereğine işaret olarak algılamaktadır. Şeytan da ona göre nefs-i emmâre gibi insana kötülük veren bir kuvvettir.

Burada da görüldüğü gibi söz konusu hareketi savunanlar dinsel metinlerin yorumunda akla gereğinden fazla bir fonksiyon yüklemişler; bunun sonucunda da dince kutsal sayılan bazı değerleri inkâr yoluna gitmişlerdir. Bu tarz yaklaşımlarıyla da onlar, özellikle Kur'ân'a yönelik manevî bir tahrif içine girmiş olmaktadırlar. Bu da hiç kuşkusuz, Hz. Peygamber'in: *"Kim bilmeden Kur'ân hakkında bir şey söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın"*[385], *"Kim kendi ictihâdıyla Kur'ân hakkında bir şey söylerse, isabet etse bile hata etmiş olur"*[386] hadislerine ters düşmektedir.

İslâm modernistleri kâinatta bir determinizmin yani sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve onları yürürlüğe koymuştur. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmemektedir. Bu anlayıştan hareket ettiklerinden dolayı da söz konusu bilginler, mu'cize ve kerâmeti kabul etmeyip bunlarla ilgili nasları tabiat kanunlarına uygun bir biçimde yorumlamışlardır. Meselâ Ahmed Han, İsrâ 17/1. âyette zikredilen Mirâcı rûhî ve mistik bir deneyim olarak algılamakta, فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ *"Bunun üzerine Musa'ya Asan ile denize vur! Diye vahyettik. (Vurunca deniz) derhal yarıldı. (On iki yol açıldı) her bölük koca bir dağ gibi oldu"*[387] âyetinde geçen

---

384 ez-Zâriyât, 51/56.

385 et-Tirmizî, Tefsîr, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 269; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 27.

386 et-Tirmizî, Tefsîr, 1; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 27.

387 eş-Şuarâ, 26/63.

denizin yarılması hadisesini gel-git olayı olarak yorumlamaktadır. Yine o, parçalara ayrılmış ölü kuşlarm Hz. İbrahim'in çağırmasıyla dirilip kendisine geldiğini anlatan Bakara, 2/260. âyetteki hâdisenin fiilen vuku bulmadığını söyleyip, bunun sadece bir rüyadan ibaret olduğunu iddia etmektedir[388].

Muhammed Abduh da Fil Sûresi'nin tefsirinde Ebrehe'nin üzerine gönderilen Ebâbil kuşlarını sivrisinek, onların taşıdıkları pişkin tuğladan yapılmış taşları *(hicâre min siccil)* mikrop olarak yorumlamaktadır. Böyle bir yaklaşım tarzı Elmalılı'nın da dediği gibi Kur'ânî naslara yönelik manevî tahriften başka bir şey değildir[389].

Modernistlerin hemen hepsi Müslümanları gerçek anlamda tevhide döndürmek, bir takım bâtıl inanç ve hurâfelerden kurtarmak için Kur'ân'a dönüş çağrısı yaparak Sünnet'in Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olması fikrine karşı çıkmışlardır. Onlara göre İslâm'ın ilk üç asrında insanlar tarafından çok fazla hadis uydurulmuştur; bundan dolayı hadis güvenilir bir kaynak değildir. Hal böyle olunca hadisleri, akıl ve dirâyet yoluyla sâbit olmadıkça kabul edememişlerdir[390]. Bu anlayışın bir sonucu olarak Buhâri ve Müslim'in Sahihlerinde yer alan hadislerin bir kısmını zayıf ve mevzû görerek reddetmişler; yine aynı anlayıştan hareketle sahihliği Ehl-i Sünnet alimlerince tescil edilmiş Âhad haberleri hüküm istinbâtında delil olarak kullanmamışlardır.

Böyle bir yaklaşım da hiç kuşkusuz, aklı esas alarak pek çok sahih hadisi göz ardı etmek demektir. Tabii ki akıl insana verilmiş en büyük nimettir. Ancak o, hadislerin sıhhatini tespitte yegane ölçü değildir. Bunun için geçmiş dönem alimlerinin ortaya koymuş olduğu bazı yöntemler vardır ki, bunlar metin ve sened tenkidinden ibarettir. Böyle bir usûl dururken tamamen

---

388 Birışık, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 340.

389 Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6134 vd.

390 Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA.*,s. 74.

aklı ve dirayeti esas alarak buna göre hareket etmek hiçbir zaman sağlıklı sonuç vermez. Çünkü bu durumda akıl sayısı kadar farklı yaklaşım ortaya çıkabilir.

Tarihselciliğin sorunlarıyla ilgili olarak da şunları söyleyebiliriz. Bilindiği gibi tefsirde neo-modernist yani tarihselci bir anlayışı savunanlar Kur'ân ahkâmının güncelleştirilmesi konusunda da hermenötik bir yaklaşımı teklif etmektedirler. Bundan dolayı bu düşünce sahiplerini tarihselci-hermenötikçi olarak nitelendirmek aslında daha doğru bir yaklaşım olabilir. Çünkü onlar Kur'ân'ı önce tarihsel bir zemine çekip sonra da hermenötikçi bir yaklaşımla yorumlamayı; böylece hüküm ifade eden nasların içini gayr-i İslâmî pratiklerin ortaya koyduğu yöntemle doldurmayı hedeflemektedirler. Öyle anlaşılıyor ki çağdaş İslâm modernistleri, klasik modernizmin de çıkış noktası olan tarihselcilikten etkilenerek, Kur'ân'ı böyle bir yaklaşımla ele almayı uygun bulmuşlardı. Ancak sözünü ettiğimiz bu çıkış noktası itibariyle temel bir yanılgıya dikkatleri çekmemiz gerekmektedir ki o da, şudur. Yeni çağda Batı, İslâm dünyası karşısında mağlubiyetler tadarken bunun faturasını kiliseye ve onun temsil ettiği geleneğe çıkarmıştı. Bu da rönesansla birlikte kilise ile bir hesaplaşmayı başlatmış ve onu mağlup etmeyi başarmıştı. Bu dönemde Kutsal Metnin "bilimsel" bir okumasına girişilmiş, bununla metnin nesnel iç anlamının ortaya çıkarılması hesaplanmıştı. Bilimsel okuma Kutsal Metindeki olağanüstü anlatımların akıl-dışılığını ilan ediyordu. Bu aynı zamanda, dini düşüncede bir krizin meydana gelmesine de neden olmuş ve dinî bağları zayıflatmıştı. Bu durum karşısında ilâhiyatçılar, tarihselliğe vurgu yaparak mitolojik olarak değerlendirdikleri akıldışı şeylerden tâbir yerindeyse kutsal kitabı kurtarmaya çalışmışlardı[391]. Aydınlanma hareketiyle birlikte Batı'da ortaya çıkan bu anlayış, yaklaşık bir asır sonra İslâm dünyasını da etkisi altına almaya başlamış ve bunun sonucunda Müslüman âlimler, tarihselciliği Kur'ân metni için de söz konusu et-

---

391 Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 314.

mişlerdir. Batı'daki bu tarihsellik yaklaşımı ile İslâmî modernizmin tarihselliği arasında büyük oranda paralellik görülmesi bunun açık bir kanıtı sayılabilir. Çünkü Hristiyan ilâhiyatçılar dinin selameti açısından kutsal metindeki *"akıldışı"* şeyleri sorun olarak görüp bunu tarihsellikle aklîleştirmeye çalışırken, İslâm modernistleri ise, Kur'ân'daki ahkâmla ilgili nasları sorun olarak görerek aynı yöntemle onları aklîleştirme yoluna gitmiş ve sorunun çözümü için ahkâmın değişmesini talep etmişlerdi[392]. Maksatları, özellikle hadler gibi Kur'ân'ın cezâ-i müeyyide öngören naslarını ve kadınlarla ilgili düzenlemelerini, konjonktüre göre yorumlayarak güncelleştirmek yani uygulandığı zaman çağdaş toplumların tepkisini çekmeden hayata ve modern insan anlayışına uyumlu hale getirmektir. Çünkü tarihî İslâm'ı o haliyle insanlığa sunmak fayda sağlamayacaktır. O yüzden onu günün şartlarına göre yeniden yorumlayıp mesajı çağdaşlaştırmak gerekmektedir.

Başlangıç itibariyle kulağa hoşgelen böyle bir anlayış, iyi niyetli bir düşüncenin ürünü olabilir. Ancak şunu unutmamak lazım ki, Batı'da kutsal metnin *"akıl dışılığını"* ve bunun sonucu olarak da *"bilimle olan uyuşmazlığını"* bertaraf etmeye yönelik bir tarihsellik anlayışını, Kur'ân metni için düşünmenin hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Çünkü Kur'ân'da ne akıldışılık ne de bilimle uyuşmazlık söz konusudur. Bu durumda tabii ki, Kur'ân'ın ahkâmını sorun olarak görmek de yersizdir. Böyle bir sonuç haliyle tarihsellik anlayışını öne çıkarmadaki maksadın da isabetli olmadığını göstermektedir. Bu da, Kur'ân'ı tarihselci bir yaklaşımla okumanın daha başlangıçta temel bir yanılgı olduğu ve bizi önemli bir sorunla karşı karşıya bırakması anlamına gelmektedir.

Bu temel tesbitten sonra şunu hemen belirtelim ki, ilâhî dinler ancak kutsallık düşüncesiyle hayat bulur ve yaşarlar. Kutsal birer kâide olan dinî ahkâmın topyekün değiştirileceği düşüncesi ise, dine ve onun kurallarına karşı bir güvensizliği berabe-

---

[392] Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik,* s. 314-315.

rinde getirebilir[393]. Bu nedenledir ki Kur'ân'ı tarihselci bir anlayışla yorumlamaya kalkışmak, onu hem güven sorunuyla karşı karşıya bırakacak hem de dinsel anlamda bir kriz ortamına zemin hazırlamış olacaktır. Çünkü Müslümanların, zaten bir uygulanma ortamı bulunmayan fıkıhlarını tartışmaya açmak, onların kendi kozmolojik anlayışlarında sarsıntılara sebebiyet verebilir. O halde aslında zarardan başka pratikte hiçbir müsbet sonuç doğurmayacak böylesi tartışmalara girerek insanların kafalarını karıştırmanın ne anlamı vardır?

Kur'ân metnini tarihselci bir okuma yoluyla anlamlandırmaya kalkışmak, aslında mu'cize olan Kur'ân metnini bağlamının dışına çıkarmak gibi bir başka probleme de zemin hazırlamaktadır. Çünkü söz konusu anlayışa göre Kur'ân metninin oluştuğu bir çevre ve sosyo-kültürel bir ortam vardır. Ancak bu ortam zamanla değişmiştir. Hal böyle olunca Kur'ân lafızlarının doğrudan yöneldiği ve hitap ettiği çevre de ortadan kalkmıştır. Kur'ân'ın içerdiği anlam boyutu yani belli sosyal ve maddi çevre şartlarıyla sınırlı oluşu da onun literal anlamının değil, ilkelerinin evrenselliğini göstermektedir. Bu durumda tabii ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi söz konusu anlayış sahipleri, dili pek çok açıdan mu'cize olan Kur'ân'ın bu mu'cizeliğini ve evrensel olan manasının döküldüğü kalıplar hükmündeki lafzî evrenselliğini önemsememekte belki de kabule yanaşmamaktadırlar. Kur'ân'm mu'cizevî olan lafzını bütünüyle tarihsel görerek onun lafzından bağımsız genel ilkelere ulaşmayı hedeflemek, sonuç itibariyle Kur'ân'ı bütünüyle devre dışı bırakmak anlamına gelebilir. Çünkü böyle bir yaklaşım, metne bağlı kalmaksızın Allah'ın maksadını tesbit etmeye çalışarak ortama uygun özel hükmün insan tarafından konulmasını teklif etmek yani adalet, şefkat, hakkaniyet vb. ilkelerin mahiyet ve çerçevesini, uygulanış keyfiyeti ile ilgili nasları bir kenara bırakarak, onları dönem dönem kişilerin anlayışına göre uygulamaya yol açmak demektir. Bu durumda, Kur'ân'da hükmü açık ve kesin

---

393 Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 342-343.

olup yoruma meydan bırakmayan âyetlerin hükümleri ve metnin getirdiği özel hükümler bir kenara bırakılarak, keyfî yorumlama ve hüküm koymaya kapı açılmış olmaktadır[394].

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi neo-modernizm anlayışına göre Kur'ân'ın söylemleri tarihe aittir yani tarihin belli bir zaman diliminde yaşayan insanların ihtiyaçlarına cevap vermiştir; böylece her şey olup bitmiştir. Görüldüğü gibi bu yaklaşım, neredeyse Kur'ân'ın tamamını bir anlamda mensuh gibi görmektedir. Böyle bir genellemenin ise nastan delili yoktur, bunun delili tamamen aklîdir yani ilâhî çözümlerin beşerî çözümler gibi değerlendirilmesine, ilerlemicilik teorisine ve buradan hareketle eski çözümlerin, yeni ve farklı sosyo-kültürel ve ekonomik ihtiyaçları karşılamasının imkânsız olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Halbuki burada söz konusu olan kelâm (söz) ilâhîdir, Allah tarafından vahyedilmiştir. Her ne kadar belli bir zaman ve mekânda yaşayan insanlara kendi dilleri, üslupları ve şartlarına uygun olarak gönderilmişse de, onun ilâhî oluşu çok önemli ve hiçbir zaman ihmal edilemez bir unsurdur. Ayrıca Allah değişen tarih ve coğrafyalarda yeni kitap göndermeyeceğini, bundan sonraki zamanlarda ortaya çıkan sorunların çözümlerinde kıstasın Kur'ân olduğunu bildirmiştir. Hiç kuşkusuz bu beşerî bir metin ve düzenleme olsaydı evrensel olan kısmı yok denecek kadar az olurdu. Metin ve düzenleme Yüce Allah'a ait olup bütün zamanlarda ve mekânlarda yaşayan insanların ondan yararlanmaları istenince, onda -ilke olarak- "geçerliliği ve işlerliği belli bir zamana ait" anlamında bir tarihsellik değil, evrensellik hâkim unsur olmalıdır[395].

Tarihsellik iddiasını ileri sürenler özellikle sosyal kurumlara ait emir ve yasaklarla cezaları tarihsel olarak görmekte; Kur'ân'ın ibâdet ve ahlakla ilgili naslarını ise evrensel kabul

---

394 Çapan, Ergün, "Kur'ân'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım", *Yeni Ümit Dergisi,* İstanbul 2002, s. 39.

395 Karaman, Hayrettin, "Tefsirde Eski Yeni Tartışması", *Yeni Ümit Dergisi,* İstanbul 2002, s. 21.

etmektedirler. Halbuki Kur'ân içerdiği naslarda aynı dili kullanmaktadır. Bu durumda hangi ölçü kullanılarak böyle bir yöntem ortaya konmaya çalışılmıştır? Hatta ahlâkî prensipleri hukûki prensiplerden ayıracak net bir ölçüt bile mevcut değilken bu neye göre yapılmaktadır? Doğrusu bunu anlamak güçtür. Yoksa Batı normları evrensel kabul edilerek Kur'ân bunlara mı uydurulmak istenmektedir?[396].

Tarihselci söylemin gözden kaçırdığı çok önemli bir mesele de Kur'ân'ın, içerdiği hükümlerin amaçlarına yaptığı vurgu kadar, hatta ondan daha çok hükmün kendisine vurgu yapmasıdır. Meselâ kısas, cinayet suçunun cezasını öngörmektedir. Ama aynı zamanda kısas, diğer bütün hükümler gibi Allah'ın bir başka hükmünü de içermekte ve bu hükme bizzat vurgu yapılarak onda insanlar için bir hayat olduğu bildirilmektedir[397]. Bu da kısas gibi tarihsel olarak değerlendirilen bir öneriye evrensel bir değer atfetmek demektir. Kısasa böyle bir değerin atfedilmiş olması da, ona tarihsel bir değer atfetmeyi imkânsızlaştırmaktadır[398].

Kur'ân, bir fiilin suç olduğunu bildirdiği zaman bazen bunun cezâ-i müeyyidesini belirlemeyerek insana bırakmış, bazen suçla birlikte cezâyı da zikretmiş, bazen de alternatif cezalar koyarak tercihi insana havâle etmiştir. Bu tablo bize göstermektedir ki, bazı cezaların belirlenmeyerek insana bırakılmasına karşın, diğer bazı cezaların belirlenmiş olması hem onların değiştirilmeyeceğini hem de alternatiflerinin bulunmadığını göstermektedir. Durum böyle iken Allah tarafından cezaları öngörülen ve değiştirilmeleri noktasında insana hiçbir tercih hakkı verilmeyen birtakım cezaları keyfi olarak değiştirmeye kalkışmak ne derece doğru olabilir?

---

396 Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 271.

397 el-Bakara 2/178-179.

398 Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 299.

398 el-Bakara 2/178-179.

Burada şunu da belirtelim ki aslında Kur'ân'ın öngördüğü suçlara verilecek cezalardan maksat insanları suç işlemekten caydırmaktır. Eğer Kur'ân'ın cezâ-i müeyyidesini bizzat zikrettiği suçlardan uzaklaştırmak için caydırıcılık yönü daha ağır basan cezalar varsa, herhalde onları uygulamada bir sakınca söz konusu olmasa gerektir. Meselâ, hırsızlık suçu işlemiş bir kimseye Kur'ânî cezadan daha caydırıcı bir ceza verilir ve gerçekten bu ceza da o insanı hırsızlıktan men ederse, bu durumda söylenecek bir söz yoktur. Çünkü Kur'ân'ın hedeflediği amaç yerine getirilmiştir. Ama -insan hayatına kastetmeden- Kur'ân'ın öngördüğü cezadan daha caydırıcı bir ceza vermenin imkânı yoksa, o zaman Kur'ân'ın belirlediği cezaya razı olmak bir zorunluluk değil midir?

Çağdaş modernistlerin tarihselliğe meşru bir zemin bulmak maksadıyla öne sürdükleri delillerde bile -delil olma bağlamında- problem söz konusudur. Zira, tarihselci eğilim, et-Tevbe 9/60, âyetinde Müellefe-i kulûba zekattan bir fon tahsis edilmişken, İslâm'ın güçlendiği iddiasıyla Hz. Ömer'in onlara bu hisseyi vermemesini[399]; ayrıca yine aynı Hz. Ömer'in el-Mâide 5/38. âyete rağmen kıtlık senesinde hırsızlara had uygulamamasını[400], modern İslâm tarihselliği için temel dayanak olarak kabul etmektedir. Halbuki tarihî veriler gerek ilk dönemdeki Müslümanların gerekse sonrakilerin, Kur'ân ahkâmının ancak çeşitli zaruret hallerinde ve bazı ârızi durumlarda geçici olarak uygulamadan kaldırılacağı görüşünde olduklarını göstermektedir. Hatta şu da bir gerçek ki baştan itibaren İslâm fıkhı bu anlayış üzerine binâ edilmiştir. Buna göre geçici olarak yürürlükten kaldırılan bir hükmün uygulama alanı bulduğu ortam tek-

---

399 es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1403/1983, III, 9.

400 Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1673. Hz. Ömer'in el-Mâide 5/5. âyetinin öngördüğü iffetli olan Ehl-i kitap hanımlarıyla evlenme iznine rağmen, Hüzeyfe (ö. 36/656)'nin yahudi bir hanımla evlenmesine izin vermemesi de bu hususla ilgili bir başka örnektir. Bkz. el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut ts., III, 323.

rar oluşursa, o hüküm de yeniden uygulamaya sokulabilir. Nitekim söz konusu anlayışın bir sonucu olarak Hz. Ömer tarafından askıya alınan Müellefe-i kulûb'a zekattan hisse verilmesi hükmü, daha sonra Ömer b. Abdulaziz tarafından tekrar yürürlüğe konulmuştur[401]. Buna göre diyebiliriz ki, Hz. Ömer'in et-Tevbe 9/60. âyetle ilgili ictihâdı, hükmün menâtını yani hükmün üzerine binâ edildiği illeti/sebebi tesbit edip hükmü ona göre uygulamasına yöneliktir. Bu da naslardan hüküm çıkarma adına çok önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Çünkü yapılan bu uygulama, âyetin iktizâ ettiği anlam gereğince gerçekleştirilmiştir. Yoksa içinde bulunulan şartlara göre âyetin hükmünün iptal edilmesi veya Kur'ân hükümlerinin tarihsel olduğu anlamında değildir.

Hz. Ömer'in hırsızın elini kesmemesi de aynı şekilde Kur'ân'ın tarihselliği ile alakalı olmayıp şartlarla ilgili bir olaydır. Bilindiği gibi el-Mâide 5/38. âyete göre şartlar oluştuğunda hırsıza el kesme cezası tatbik edilir. Ancak zaman zaman bu cezanın uygulanmasına engel olabilecek bir takım arızî durumlar ortaya çıkarsa böylesi durumlarda bu ceza uygulamadan kaldırılabilir. [402] Meselâ kıtlık yılında yapılan hırsızlık söz konusu ârızî durumlardan biridir. Tıpkı kocanın, hanımının malından, babanın da oğlunun malmdan çalması gibi[403]. Çünkü herkesin sıkıntı ve ihtiyaçla karşı karşıya kaldığı böyle bir zamanda infak görevinin gereği gibi yapılamayacağı düşüncesiyle, her birey esasen sıkıntı içerisinde olmasa bile, zaruret şüphesi içerisindedir[404]. Hz. Peygamber (sav): *"Gücünüz yettiği kadar hadleri şüphelerle düşürünüz"*[405] buyurmaktadır. Bu da görüldüğü gibi âyeti

---

[401] İbn Sa'd, *et-Tabakât,* V, 350.

[402] Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul 1988, III, 261-287.

[403] el-Bûtî, Said Ramazan, *Davabitu'l-maslaha fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye,* Suriye 1992, s. 132.

[404] Elmalılı, *Hak Dini,* III, 1673.

[405] Ebû Davûd, es-Salât, 114; et-Tirmizî, el-Hudûd, 2.

tahsis eden bir sözdür. İşte bu sebepledir ki, Hz. Ömer kıtlık yılında hırsızı cezalandırmamakla haddi veya nassı terk etmiş değil, uygulanması belli şartlara ve gerekçelere bağlı olan bir nassın hükmünü, şartlar oluşmadığından dolayı uygulamamıştır. Yani hem ârızî bir durum olan kıtlık konusunu infakla irtibatlandırarak yapılan hırsızlık fiiline şüphe ile bakmış hem de söz konusu âyeti tahsis eden hadise göre hareket ederek cezayı düşürmüştür. Dolayısıyla onun bu tatbikatı ne âyete muhâliftir ne de tarihsel kabul edilebilecek bir nitelik taşımaktadır. Çünkü bu uygulamaya dayanak teşkil eden durumun tahakkuku her zaman ihtimal dahilindedir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade edelim ki, Kur'ân'ın belli bir tarihte ve belli bir tarihsel ortamda inzâl edilmiş olması ve bazı naslarının çeşitli sebeplere bağlı, çeşitli soru ve sorunlara cevap olarak vahyedilmesi onun, bir tarihin izlerini taşımasını ve formel olarak tarihsellik karakteri arz etmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak buradan yola çıkarak Kur'ân'ı tamamen tarihsel bir kitap olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Çünkü Kur'ân indirilmeden önce Levh-i mahfuz'da bir bütün olarak mevcuttu. بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ *"Hayır, hayır! Kur'ân onların iddia ettikleri gibi beşer sözü değildir. O, Levh-i mahfuz'da olan pek şerefli bir Kur'ân'dır"*[406] sözü buna delâlet etmektedir. Bu da, Kur'ân'ın indiği dönemde vuku bulmuş olayların yada o dönemin toplumsal şartlarının Kur'ân'ı belirlemediği anlamına gelmektedir. Levh-i mahfuz'da bir bütün olarak bulunan Kur'ân âyetlerinin bir kısmı belli olaylara ilişkin olarak indirilmişse bu, tarihsellikle değil aksine Yüce Allah'ın takdiriyle izah edilmelidir. Kaldı ki Kur'ân'm, ilk muhatap toplumun ihtiyaçlarını, gelenek ve göreneklerini kültür ve algılamalarını dikkate alarak özel ve yerel uygulamalar içerdiğini varsaysak bile, yine de bu bizim Kur'ân'ı, bir bütün olarak tarihselci gözle okumamızı gerektirmez. Çünkü böyle bir yaklaşım, Kur'ân'ın

406 el-Bürûc 85/21-22.

çoğunluğunu teşkil eden evrensel naslarını, az sayıdaki mahalli-yerel naslarına feda etmek demektir. Bu sebeple belki sadece Kur'ân'ın söz konusu yerel nitelikli naslarını -uygulama imkânı olmadığı için- tarihsel kabul etme gibi bir yola girilebilir. Zihâr gibi bazı örfe dayalı âyetlerle, köle ve câriyelikle ilgili muamelelerden söz eden, ayrıca Hz. Peygamber'in şahsı ve aile hayatıyla ilgili özel düzenlemeleri içeren âyetler yanında, sunulan herhangi bir genel prensipten sonra Kur'ân'ın örnekleme pozisyonunda getirdiği bir kısım nasları[407] burada misâl olarak gösterebiliriz. Bunlardan bazıları şöyledir:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ
لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ *"İçinizden zıhâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır"*[408].

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ
مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ *"Kadınlardan zıhâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. (Buna imkân) bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce ardarda iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme) Allah'a ve Resûlüne inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır"*[409].

---

[407] Meselâ; el-Ahzâb 33/59. âyeti "örtünme emri"ni zaman ve mekana göre değişmez bir emir olarak koyduktan sonra "cilbâb" uygulamasıyla da örneklendirmiştir. Şayet "cilbâb" belli bir elbise tarzında anlaşılırsa, o takdirde Kur'ân'ın bunu, Arap örfünü dikkate alarak zikrettiği bir örnek şeklinde telakki etmek mümkündür. Bu durumda da "cilbâb", söz konusu âdetin bulunmadığı milletleri bağlamaz. (Bkz. İbn Âşûr, *Makâsidu'ş-şeri'a*, s. 91). Aynı durum el-Enfâl 8/60. âyette yer alan "ve min ribâtı'l-hayli / bağlanıp beslenen atlar (hazırlayın)" cümlesinde de söz konusudur. Çünkü bu cümle de bir örnekten ibarettir.

[408] el-Mücâdele 58/2.

[409] el-Mücâdele 58/4.

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا
"...Ellerinizin altında bulunanlardan (köleler ve câriyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır (kabiliyet ve güvenilirlik) görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın..."[410].

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ *"...Bir de peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini peygambere hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil sırf sana mahsus kılmak üzere (helâl kıldık)..."*[411].

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللهِ عَظِيمًا *"...Sizin Allah Resûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız asla câiz olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah)tır"*[412].

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *"Ey imân edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet bir şey bulamazsanız, bilin ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir"*[413].

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ *"Ey imân edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir. (Siz sorup da başınıza iş çıkarmayın). Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir"*[414].

Görüldüğü gibi bu nasların içerikleri ya belli bir coğrafyanın örf, âdet ve uygulamalarına dayalıdır ya da tamamen hususî bir anlam ifade etmektedir. Onun için bunlar tarihsel kabul edilebilir. Bu da Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olmasının doğasına aykırı değildir.

---

410 en-Nûr 24/33.

411 el-Ahzâb 33/50.

412 el-Ahzâb 33/53.

413 el-Mücâdele 58/12.

414 el-Mâide 5/101.

Hüküm bakımından değişebilirlik bağlamında mahallî-yerel naslardan başka illeti örfe dayanan nasları da tarihsel kabul etmek mümkündür. Tamamen bu espriden hareketle olmalı ki bir kısım İslâm hukukçusu, genel çerçeve ve özle ilgili olmayan bazı cüz'i hükümlerin zamanla değişebileceğini ileri sürmektedir. *"Ahkâm, bazen zamanın değişmesiyle değişebilir"*[415] düşüncesinin bir prensip olarak ortaya atılması da bu görüşün doğal bir neticesi olsa gerektir. Her ne kadar bazı kimseler bu prensibe dayanarak hükmün değişebilirliğini zamanın değişmesine bağlamış olsalar da, mûtedil yaklaşıma göre hükmün değişmesi zamanın değişmesine değil, illetin değişmesine bağlıdır. Bu noktada ayrıca hükmü değiştirilmek istenen nassın, bağlayıcı veya devamlı olmadığını gösteren bir karinenin bulunması da gerekmektedir[416]. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tarihsellik anlamındaki değişme, daha çok örf ve âdet gibi fer'i delillere dayalı hükümlerde olabilir. Fakat bunun için de öncelikle Kur'ân'ın evrensel sâbitelerini, İslâmî yasamanın amaçlarını ve genel ilâhî düsturlarını iyi belirlemek; ardından da hükmü değiştirilecek olan nassm illetini doğru bir şekilde tesbit etmek gerekmektedir. Şartlar tahakkuk edip ahkâmın değiştirilmesi gündeme getirildiğinde de nasların mefhûm ve mantûku arasında bir irtibat kurulmalıdır. Çünkü hükmün değiştirilmesi durumunda bu irtibata yer verilmezse o zaman nasların zâhirî ve bâtınî anlamları arasında bir uyumdan söz edilemez. Anlam yönünden lafızla bir bütünlük, bir uyum sağlamayan yorumda ise keyfilik var demektir. Keyfiliğe dayanan bir yorum neticesinde de zamanla dinden bir eser kalmayacağı açıktır.

C. Değerlendirme

Modernizmin etkisiyle ilk olarak XIX. asırda ortaya çıkan tefsir anlayışı klasik bir mahiyet arzetmektedir. Bu klasik anlayışı savunan grup, bir taraftan Müslümanları geleneksel görüş ve

---

415 Zeylaî, Fahruddin, Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik,* Beyrut ts., V, 125. Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi,* s. 102 vd.

416 Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi,* s. 256-257.

düşünceleri taklid hastalığından kurtararak onlara, konjonktüre göre düşünme ve ictihâdda bulunma niteliği kazandırma, diğer taraftan da Kur'ânî nasları İslâmî yasamanın amacına uygun bir biçimde yorumlamak suretiyle geçmişte olduğu gibi İslâm'ı yeniden yaşayan bir din olarak hayatın içine çekme gayreti içerisinde hareket etmiştir. Çünkü onlara göre bu, bilgiyi ve rasyonel tefekkürü insanın en yüce bir eylemi olarak gören İslâm'ın en temel bir hakkıdır. Ancak ne yazık ki Müslümanların temsildeki zayıflıkları ve yöntem hataları yüzünden bu durum giderek yerini durgunluğa ve donukluğa bırakmıştır. Dolayısıyla İslâm'ın ilk zamanlarındaki dinamizmini yeniden hayata geçirerek, Müslümanların yaşantılarına ârız olan bu durgunluk, gerilik, zayıflık ve meskenetin ortadan kaldırması gerekmektedir.

Ancak daha sonra ortaya çıkan tarihselci yaklaşım ya da çağdaş modernist grup ise, benimsedikleri doğruların hayata geçirilmesi noktasında proje üretmek gibi kendilerince kutsal olan bir çaba içerisinde hareket etmiştir. Bazı farklı biçimlerdeki özgün yanlarına rağmen bir konuda mutabakat içinde oldukları görülmektedir. Bu da, Kur'ân'ı tarihsel bir metin olarak görüp, anlamının belirlenmesinde öznel değil nesnel-evrensel bir yorum metodolojisi takip etmektir. Çünkü bu anlayışa göre Kur'ân, kendilerine özgü bir kültür, medeniyet, örf, âdet ve algılama biçimleri olan ve belli bir coğrafyada yaşayan muhataplara, onların dilini kullanarak belli bir tarihe hitap etmiştir. Dolayısıyla o, bütün bu özellikleri nedeniyle yerel bir kültür mirasının izlerini taşımaktadır. Kısacası, modernist Kur'ân tarihselciliği, modernizmin zihni faaliyetleri tutuklayan psikolojik atmosferi içerisinde hareket ederek, objektivist bir tutum ve spekülatif bir akıl yürütme yöntemiyle Kur'ân hükümlerini, modern hayatın zorunlulukları karşısında değiştirmeyi talep etmektedir.

Ancak şu da bir gerçek ki bu yeni okuma biçimi henüz yeterince tanımlanmış, çerçevesi çizilmiş ve usûl olarak Kur'ân'a uygulandığında ne türden sonuçlar vereceği test edilmiş değildir. Bu husustaki tereddütlerini ortaya koyan Hayrettin Karaman konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

(1) Yorumlamadaki öznellik, tarihselcileri Kur'ân'a yaklaşımda İslâm'ın özünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

(2) Tespit edilecek ilkeler, sosyal ve ahlaki amaçlar ile bunlara uygun yeni çözümler henüz açık-seçik ve sağlam bir usûle oturmuş değildir.

(3) Öngörülen yönteme göre ortaya konan çözüm örnekleri, (faiz, miras, örtünme, kadının sosyal statüsü, şahitliği vb.) söz konusu usûlün başarısı bakımından ümit verici değildir.

(4) Yaşayan sünnet ve hadislerin mahiyeti konusundaki değerlendirme ve tespitlerin objektif, yeterli ve ikna edici delillere dayandığı konusunda şüpheler vardır[417].

Esasen Kur'ân'ın tarih içerisinde *"bir tarihe"* hitap ettiği doğrudur. Bununla beraber doğru olan bir başka şey daha vardır ki o da, Kur'ân'ın hitabını bir tarihe çevirmesine ve beşerî zorunluluk gereği tarihsel bir dil kullanmasına rağmen içerdiği mesajın evrensel olmasıdır. Bu sebepten dolayıdır ki aslında boş bir gayret olarak nitelendirilmesi gereken, modern hayatın zaruretlerini çözmek maksadıyla evrensel bir kitabın naslarını yorumlama yolunda gösterilen gayretler değil, zaten evrensel olan bir metni, kültür dokumuzla uyuşmayan bir yöntem (tarihsellik-hermenötik) kullanmak suretiyle konjonktüre uygun hale getirmeye çalışmaktır. Bunun içindir ki, ithal bir düşünceye sarılarak geliştirilen bir yöntem sonucunda pek çok probleme de kapı aralanmakta; böylece kaş yapalım derken göz çıkarılmaktadır. Çünkü bu okuma biçimi bir başka kültür dünyasının temel problemini çözmek üzere geliştirilmiş bir yöntemdir ki o da, daha önce de belirttiğimiz gibi her biri birer tercüme olan tarihî İncillerin akılla çelişen taraflarını makul ölçülere getirme amacına yöneliktir. Halbuki Kur'ân tarih üstü bir kitaptır. Bu yüzden onun mesajı bütün tarihlere yan-

---

417 Bkz. Hayrettin Karaman "Modernist Proje ve İçtihad", *İslâm ve Modernizm* (Fazlur Rahman Tecrübesi), İstanbul 1997, s. 164.

sımaktadır. Dolayısıyla bu noktada yapılması gereken şey, Kur'ân'ı bir tarihin içerisine hapsetme yerine, onun tarih üstü niteliğini koruyarak Müslümanların söz konusu kitaptan kendi tarihselliklerine uygun düşecek bir hayat modeli çıkarmaktır. Çünkü onun temel hedefi, insanları içine düştükleri ahlâkî bunalımlardan kurtararak Allah'ın istediği ideal bir toplum meydana getirmektir. Bu model, ilâhî ilke ve prensiplerin hayatı motive eden bir unsur haline getirildiği bütün zamanlarda, fonksiyonel olarak varlığını hissettirebilecek bir yapıya sahiptir. İncelendiği zaman da görülecektir ki, bunun için Kur'ân önce Allah'ın varlığı, birliği ve hükümranlığını konu alan itikâdî-ahlâkî esaslar üzerinde yoğunlaşarak bir alt yapı oluşturmuş; ardından da öngördüğü bir takım prensiplerin hayata tatbikini sağlayarak hedefine ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulgani Abdulhâlık, *Hucciyyetu's-sünne,* Herndon 1993.

Adam, Baki, Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış, *A.Ü.İ.F.Dergisi,* Ankara ts.

Adevî, Muhammed Ahmed, *Da'vetu'r-rusul ilellahi Taâlâ,* Mısır 1935.

Ahmed b. Ebî Ya'kub, *Târîhu Ya'kûbî,* Necef 1385.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* Beyrut ts.

Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsetu'l-beyân fî te'lifi'l-Kur'an,* İstanbul 1303.

Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm,* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990.

Ahsan, Abdullah, "Emir Ali, Seyyid", *DİA.*, İstanbul 1995.

el-Ak, Hâlid Abdurrahmân, *Târihu tevsîki nassi'l-Kur'âni'l-Kerim,* Dımeşk 1399/1979.

-----, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh,* Beyrut 1406/1986.

Akdemir, Salih, *Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları,* AÜİF. Dergisi, C. XXXI, Ankara 1989.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi,* İstanbul 1993.

Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* İstanbul 2004.

el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ân fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî,* Bulak 1301.

Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları,* (trc. Ahmet Zeki Ünal), İstanbul 1995.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri,* İstanbul 1988.

Atik, M. Kemal, *Âyet ve Sûrelerin Tevkifiliği Meselesi,* EÜİFD., Kayseri 1989.

Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi,* İstanbul 1996.

el-Aynî, *Umdetu'l-kârî,* Kahire 1392/1972.

el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Kur'ân Tarihi,* (trc. Ömer Türker-Fatih serenli), İstanbul 2006.

el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân,* (nşr. Muhammed Zağlûl Selâm), İskenderiye 1971.

-----, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil,* (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.

el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân,* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfât,* (nşr. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985.

-----, es-*Sünenu'l-kübrâ,* yy., ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul 1988.

Birışık, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* İstanbul 2001.

Blacher, Regis, *Le Coran (Que sais-je),* Paris 1976.

-----, *Introduction au Coran,* Paris 1959.

Brockelmann, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi,* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964.

el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih,* İstanbul ts.

-----, *Halku ef'âli'l-ibâd,* Hindistan, 1306.

el-Bûtî, Said Ramazan, *Davabitu'l-maslaha fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye,* Suriye 1992.

Caetani L., *İslâm Tarihi,* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-1927.

el-Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tibyân,* (nşr Abdüsselam M. Harûn), Kahire 1388/1968.

Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları,* İstanbul 1998.

el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü,* Ankara 1983.

el-Cevherî, *es-Sıhah,* (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr), Riyad 1402/1982.

el-Cezirî, Abdurrahman, *el-Fıkh ala'l-mezhebi'l-erbaa,* İstanbul 1986.

Corci Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târihi,* (trc. Zeki Megamiz), İstanbul 1329.

-----, *Târihu adâbi'l-luğati'l-arabiyye,* yy., 1922.

el-Cürcânî, *et-Ta'rifât,* Kahire 1357.

el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd,* Mısır 1369/1950.

Çapan, Ergün, "Kur'ân'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım", *Yeni Ümit Dergisi,* Sy: 58, 2002.

Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsire Etkisi,* İstanbul 2001.

-----, *Kur'an İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi,* İstanbul 1982.

-----, "Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İAD,* sy: 3 Ocak, Ankara 1987.

Çetin, M. Nihad, *"Arap Yazısı",* DİA, İstanbul 1991.

Dahlân, Ahmed Zeynî, *es-Sîretu'n-nebeviyye,* yy., ts.

ed-Dâni, *el-Ahrufu's-seb'a,* (nşr. Abdulmuhaymin Tahhân), Mekke 1408.

-----, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif,* (thk. İzzet Hasan), Dımeşk 1379/1960.

-----, *el-Muknî fî resmi mesâhifi'l-emsâr,* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Kahire ts.

-----, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb',* (Otto Pretzl), İstanbul 1930.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi,* İstanbul 1975.

Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği,* İstanbul 1996.

Demirhan Ahmet, *Modernlik,* İstanbul 1992.

Denis, Leon, *Ebedi Olan Ruhtur,* (trc. Yavuz Keskin), İstanbul 1989.

Dermenghem, Emile, *Muhammed'in Hayatı* (trc. Reşat Nuri Güntekin), yy., 1930.

ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer,* (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ), Mısır 1359.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?,* Ankara 1967.

-----, *İslâm Tarihi,* İstanbul 1935.

-----, *Tanrı Buyruğu,* İstanbul ts.

Draz, Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'ân,* (trc. Suat Yıldırım), Ankara 1985.

Ebû Bekr b. Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a,* (thk. Şevki Dayf), Kahire 1972.

Ebû Ğudde, *"Halk-ı Kur'ân Meselesi",* (trc. Mücteba Uğur), AÜİFDer., sy., XX, Ankara 1975.

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît,* yy., 1328.

Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidu'l-vecîz,* (thk. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1975.

Ebû Şuhbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Mısır ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* İstanbul 1971.

Erdoğan, Mehmet, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet,* İstanbul 1995.

-----, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* İstanbul 1990.

Ertuğrul, İ. Fenni, *Hakikat Nurları,* İstanbul 1949.

el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn,* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul 2005.

Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı,* (trc. Adil Çiftçi), Ankara 1997.

-----, *Ana Konularıyla Kur'ân,* (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987.

-----, *İslâm ve Çağdaşlık,* (trc. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

-----, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi,* (trc. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

-----, Kur'ân'ı Yorumlama, (trc. Osman Taştan), *İAD.,* 5. Sayı, Ankara 1987.

-----, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995.

el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît,* Beyrut 1407/1987.

Garaudy, Roger, *Biogrephie du XX. eme Siecle,* Paris 1985.

-----, *Entegrizm, Kültürel İntihar,* (trc. Kamil Bilgin Çileçöp), İstanbul 1992.

-----, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği,* (trc. Cemal Aydın), İstanbul 1990.

el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* (nşr. İbrahim Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962.

Goldziher, İ., *el-Akide ve'ş-şeria fi'l-İslâm,* (trc. Muhammed Yûsuf Musâ ve Arkadaşları), Beyrut ts.

-----, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği", (trc. Cihat Tunç), *İslam İlimleri Enstitüsü,* C. IV, 1980.

Gökkır, Necmettin, *Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden biri midir?* (Yayınlanmamış Makale), İstanbul 2010.

Güngör, Mevlüt, *Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer,* (Basılmamış makale), Ankara 1995.

el-Hâkim, *el-Müstedrek,* Beyrut, ts.

el-Halebî, *es-Sîretu'l-halebiyye,* yy., 1320.

-----, *İnsânu'l-uyûn fi sîreti'l-Emîn el-Me'mûn,* Kahire ts.

el-Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *el-Kavâid ve'l-işârât fî usûli'l-kırâat* (nşr. Abdulkerim b. Muhammed el-Hasan el-Bekkâr), Dımaşk 1406/1986.

Hamidullah, Muhammed, *Hammâm b. Münebbih Hadis Mecmuası,* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.

-----, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi,* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993.

-----, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları,* (trc. Suat Yıldırım), Erzurum 1975.

-----, *İslâm Tarihine Giriş,* (trc. Ruhi Özcan), İstanbul 1994.

-----, *İslâm Peygamberi,* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991.

Hatip, Abdulaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar,* İstanbul 1997.

el-Heysemi, *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid,* Beyrut 1967.

el-Huccetî, Muhammed Bakır, *Ârâu'ş-Şia havle ulûmi'l-Kur'ân,* (Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu), İstanbul 1993.

el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân,* yy., 1385/1966.

el-Hûlî, Emin, *et-Tefsîr ma'âlimu hayâtihi ve menhecuhu'l-yevm,* Mısır 1944.

Itr, Nûreddin, *el-Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'an,* Dımaşk 1404.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* y.y, ts.

İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif,* (nşr. Arthur Jeffery), Leiden 1937.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* Haydarabâd, 1361/1942.

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi sahîhi şerhi'l-Buhâri,* Kahire 1398/1978.

-----, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe,* Mısır 1358/1939.

İbn Haldun, *Mukaddime,* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986.

-----, *Târîhu İbn Haldûn el-Müsemmâ bi kitâbeti'l-iber ve divâni'l-mübtedâ ve'l-haber,* (nşr. Muhammed Mehdî el-Hibâbî) Kahire 1936.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân,* Kahire 1367/1948.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mısır 1317.

-----, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1985.

İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyârî-Abdulaziz eş-Şelebî), Mısır 1355/1936.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hiyarâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ*, Mısır 1322.

Wilzer), Wiesbaden 1961.

İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1960.

-----, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Mısır ts.

İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân* (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978.

-----, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, (nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973.

İbn Mâce, *es-Sünen*, (thk. M. Fuâd Abdulbâkî), yy., 1975.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrût, ts.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1960.

İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, Kahire 1964.

-----, *Mecmu'âtü'r-resâil ve'l-mesâil*, (nşr. M. Reşid Rızâ), Beyrut 1403/1983.

İbnu'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, Beyrut 1985.

İbnu'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, Mısır 1351.

-----, *Müncidu'l-mukrîn ve mürşidu't-tâlibîn*, Beyrut 1400/1980.

-----, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (thk. Muhammed Salim Muhaysin), Kahire ts.

İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, yy. ts.

------, *el-Kâmil fi't-târih*, (nşr. C. I., Tornberg), Beyrut 1399/1979.

İbnu'l-Hatîb, *el-Furkân*, Beyrut ts.

İbnu'l-Humam, *Fethu'l-kadîr*, Bulak 1316.

İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. S. D., Wilzer), Wiesbaden 1961.

İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* Kahire 1348.

İbnu'z-Zencele, *Huccetu'l-kırâat,* (thk. Sa'îdu'l-Efgânî), Beyrut 1982.

İhsan İlahi Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı,* (trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat), Ankara 1984.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an,* İstanbul 1956.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* (trc. Süleyman Ateş) Ankara ts.

Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ,* Dersaâdet 1312.

Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi,* İstanbul 1996.

-----, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri,* İstanbul 1976.

-----, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı,* İstanbul 1974.

-----, *Sonsuz Mucize Kur'ân,* İstanbul 1990.

el-Karâfî, *Kitâbu'l-ecvibeti'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira,* yy., ts.

Karaman, Hayrettin "Modernist Proje ve İçtihad", *İslâm ve Modernizm* (Fazlur Rahman Tecrübesi), İstanbul 1997.

-----, "Tefsirde Eski Yeni Tartışması", *Yeni Ümit Dergisi,* İstanbul 2002.

Karataş, Şaban, *Kur'ân Tarihi,* İstanbul 1996.

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu,* İstanbul 1962.

el-Kardâvî, *el-Hasâisu'l-'âmme li'l-İslâm,* Beyrut 1985.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr, *Kitâbu'l-bedâi's-sanai fî tertîbi'ş-şerâi,* Beyrut 1402/1982.

el-Kastallânî, *Mevâhibu'l-ledüniyye,* (trc. Şâir Abdulbâki), yy. ts.

Kazımirski, *Le Coran,* Fasquelle Edition, Paris ts.

Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi,* İstanbul ts.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî,* (nşr. Râtib Hâkimî), yy., 1388/1968.

-----, *Te'nîbu'l-hatîb,* Mısır 1361/1942.

Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir 1993.

Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1982.

el-Kirmânî, Mahmud b. Hamza, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986.

el-Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, Beyrut 1401/1981.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara 1975.

-----, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul 2001.

el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'fût, *el-Usûl mine'l-kâfî*, Tahran 1389.

-----, *er-Ravda mine'l-kâfî*, Tahran 1391.

el-Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985.

Le Bon, G., *Hadâratu'l-arab*, (trc. Zuaytır), Beyrut 1399.

el-Makrizî, *el-Hıtat*, Mısır 1324.

-----, *Kitâbu'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*, Kahire, ts.

el-Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.

el-Medenî, *De'âimu'l-istikrâr fi't-teşri'i'l-Kur'ânî*, (Hadâratu'l-İslâm), Yıl, 1384, sy. 5/1.

Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kırâat*, (nşr Muhyiddin Ramazan), Beyrut yy.

-----, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-Seb'*, (thk. Muhyiddin Ramazan), Dımaşk 1394/1974.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.

el-Mes'ûdî, Ali b. Huseyn, *Mürûcu'z-zeheb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Mısır 1964.

Miras, Kamil, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi,* Ankara 1974.

Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek el-İsfahânî, *Tefsiru İbn Fûrek,* Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Böl., No: 50.

Moritz, B., *"Arap Yazısı",* İA., İstanbul 1977.

Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân, (nşr. Arthur Jeffery), yy., 1954.

el-Munâvî, *Feyzu'l-kadir,* Beyrut, 1972.

Müslim, *el-Câmiu's-sahih,* İstanbul ts.

en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl,* İstanbul ts.

Nöldeke, Theodor-Schwlly, F., *Kur'an Tarihi,* (trc. Muammer Sencer), İstanbul 1970.

Okiç, M., Tayyib, *Hadiste Tercüman,* AÜİFDer., Ankara 1967.

Ömer, İbrahim Ali, *el-Kur'ânu'l-Kerîm târihuhu ve âdâbuhu,* Kuveyt 1984.

Önkal, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Ümmiliği,* SÜİFD, Konya 1987.

-----, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu,* Konya 1989.

Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA.,* İstanbul 1989.

Özel, Ahmet, "Muhammed", *DİA.,* İstanbul 2005.

Özsoy, Ömer, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi,* Ankara 2002.

-----, *Sünnetullah,* Ankara 1994.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları,* İstanbul 1991.

Palovî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-irfân,* İstanbul ts.

el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1988.

er-Râfii, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân,* Mısır 1345/1926.

er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut ts.

er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb,* Beyrut, ts..

Reşid Rızâ, *el-Menâr,* Kahire 1373.

-----, *el-Vahyu'l-Muhammedî,* Mısır 1352,/1935.

es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân,* Mekke 1390/1970.

Sâlim, Sâsî, *ez-Zâhiretu'l-istişrâkiyye ve eseruhâ ala'd-dirâsâti'l-İslâmiyye,* Malta 1991.

Selâhuddin el-Müneccid, *Dirâsât fî târihi'l-hatti'l-arabî,* Beyrut 1972.

es-Serahsî, *el-Mebsût,* İstanbul 1403/1983.

es-Sıbâî, Mustafa, *Uzamâunâ fi't-tarih,* Beyrut ts.

Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş,* İstanbul 1981.

Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları,* (trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1971.

-----, *Mebâhis fî ulûmi'l–Kurân,* Beyrut 1985.

es-Subkî, *Tabakâtu'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ,* (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulû-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Mısır 1383/1964.

es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr,* Beyrut ts.

-----, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* yy., ts.

-----, *Târîhu'l-hulefâ,* (thk. Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1952.

eş-Şâfii, *er-Risâle,* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire 1969.

Şâhin, Abdussabûr, *Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor muydu?* (trc. Tayyar Altıkulaç), DD., C. XII, Ankara 1973.

eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.

Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* İzmir 1994.

eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr,* Mısır 1383/1964.

Şiblî, Mevlânâ, *Asr-ı saadet,* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1973.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri,* yy., ts.

et-Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'ân* (trc. Ahmet Erdinç), İstanbul 1988.

et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân,* Beyrut 1985.

-----, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* Kahire 1358.

et-Tabresî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali, *Faslu'l-hitâb fî tahrifi kitâbi Rabbi'l-erbâb,* Necef 1298.

-----, *el-İhticâc,* Meşhed 1403.

et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi,* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn,* İstanbul 1404/1984.

Tetik, Necati, *Kırâat İlminin Ta'limi,* İstanbul 1990.

Topaloğlu, Bekir, *Mâtüridiyye Akaidi,* Ankara 1979.

Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı,* İstanbul 1984.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Huseyn, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân,* Necef 1957.

Usta, M. Ali, *Ruhçuluk Nedir?,* İstanbul 1986.

Ümit, Mehmet, "Kur'ân'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *H.Ü İ.F., Der.,* 2006, C.5, sy., 9.

Ünal, Mehmet, Kur'ân'm Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü, Ankara 2005.

el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl,* Mısır 1968.

Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi,* (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982.

Wensinck, A. J., *"Vahiy", İA.,* İstanbul 1977.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA.,* İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin Abdurrahman, "Âyet", *DİA.,* İstanbul 1991.

Yazır, M. Bedrettin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli,* Ankara 1972.

Yeniçeri, Celal, *Uzay Âyetleri Tefsiri,* İstanbul 1416/1995.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş,* İstanbul 1993.

Zakzûk, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm Veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı,* (trc. Abdulaziz Hatip), İzmir 1993.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn,* Mısır ts.

ez-Zehebî, Şemsüddin, *Tezkiretu'l-huffâz,* Haydarabâd 1375/1955.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* Beyrut ts.

ez-Zencânî, Ebû Abdillah, *Târîhu'l-Kur'ân,* Beyrut 1388/1969.

ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân,* Mısır ts.

ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mısır 1972.

ez-Zeylaî, Fahruddin, Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik,* Beyrut ts.

Zeyveli, Hikmet, *"Kur'ân'ın Aktüel Değeri Üzerine",* (I. Kur'ân Sempozyumu, 1-3 Nisan) Ankara 1994.

İNDEKS

A

İ

J

K

N

O-Ö

P

R

S

Ş

T

U-Ü

V

W

Y

Z

Bugün insanlık için nübüvvet kültürünü semâvî kitap olarak muhafaza eden tek kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu yüzdendir ki insan onun derûnî manalarına nüfûz ettikçe, Allah'ı düşünce, akıl ve his yoluyla duymaya, anlamaya, kavramaya ve O'na yakınlaşmaya daha fazla gayret göstermektedir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm müminler için bir nur, bir ışık ve bir yol göstericidir. Böyle olunca elbetteki Kur'ân'ın muhtevasını anlamaya çalışmak yanında onun tarihiyle alakalı hususlarda bilgi sahibi olmak da her Müslüman için gereklidir. Hele dini tahsil yapan kimseler için bu, başta gelen bir vazifedir. Çünkü söz konusu bilgiler, Kur'ân'ın hidâyetine ulaşıp, onun sesini duymak ve onun yüksek âhengiyle coşmak için asıl kabul edilen anlamın kavranmasında, yardımcı bir unsur niteliğindedir.